

ब्रह्मसूत्रको अध्यास र चतुःसूत्री



शरत्कुमार भट्टराई

ब्रह्मसूत्रको अध्यास
र
चतुःसूत्री

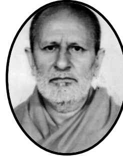
ग्रन्थको नाम	:	ब्रह्मसूत्रको अध्यास र चतुःसूत्री
लेखक	:	श्रीशरत्कुमार भट्टराई
सर्वाधिकार	:	@ लेखकमा सुरक्षित
प्रकाशक	:	रत्नपुस्तकभण्डार ग्रीनहाउस २७१, माइतिघर काठमाडौं फोन : २४०८५०
प्रकाशन मिति	:	वि.सं. २०६८ पुत्रदा एकादशी
प्रकाशित सङ्ख्या	:	५०० प्रति
मूल्य	:	रू. २००
कम्प्युटर सेटिङ्ग	:	श्रीखड्गप्रसाद खनाल
मुद्रक	:	

समर्पण

मलाई यस श्रेयोमार्गमा
अघि बढ्न प्रेरणा दिने मेरा प्रातःस्मरणीया
माता, पिता र गुरुमातामा समेत
म यो ग्रन्थ सश्रद्ध
समर्पण गर्दछु ।

प्रकाशकको भनाइ

डा. स्वामी रामानन्द गिरि
श्रीशङ्कराचार्यमठ
देवपत्तन, पशुपति
काठमाडौँ



श्रीशङ्कराचार्यजयन्ती २०६८

अद्वैतवेदान्तदर्शनसम्मत

अध्यासस्वरूपविवेचन

पूर्वीयदर्शनहरूमा सर्वोत्कृष्ट दर्शनका रूपमा अद्वैतवेदान्तदर्शन स्वीकृत छ। ब्रह्म सत्य र जगत् मिथ्याप्रतिपादन गर्ने आध्यात्मिक दर्शनले जीव र ब्रह्मको ऐक्यबोधमा विशेष जोड दिन्छ। जीव र ब्रह्मको ऐक्य साक्षात्कारद्वारा नै जीवनमा दुःखको आत्यन्तिकनिवृत्ति र परमानन्दको प्राप्तिरूप मुक्ति मिल्दछ भन्ने वेदान्तदर्शनको मूल निष्कर्ष निक्लन्छ। जीवको असली स्वरूप ब्रह्म भए पनि अज्ञानका कारण जीव दुःखका भुमरीमा परिरहेको छ। अज्ञानमूलक अध्यासका कारण नै जीवले सत्, चित् र आनन्द स्वरूप आफ्नो असली स्वरूपलाई बिर्सिएर आफूमा कर्तृत्व, प्रमातृत्व र भोक्तृत्व धर्मको आरोप गरिरहेको छ। त्यसैले अध्यास निवृत्ति गर्नुपर्छ भन्ने वेदान्तदर्शनको आग्रह हो। एउटा वस्तुमा अर्को वस्तुको आरोप नै अध्यास हो भन्ने वेदान्तदर्शनले अध्यासको स्वरूप, अध्यासको कार्य आदिका बारेमा विस्तृत विवेचन गरेको छ। वेदान्तदर्शनले प्रतिपादन गरेको अध्यासको स्वरूपविवेचन गर्दै त्यसका भेदको सङ्क्षिप्त विवेचन 'यथाधीतिस्तथामतिः' यहाँ प्रस्तुत गरिन्छ।

'अधिकृत्य आस्ते वस्त्वन्तरं अधिकृत्य प्रकाशते' यसप्रकारको व्युत्पत्तिद्वारा निष्पन्न अध्यास शब्दले एउटा वस्तु अर्को वस्तुमा प्रकाशित भएर देखापर्छ भन्ने अर्थ प्रकट गर्दछ। यसै व्युत्पत्तिलभ्य अर्थलाई समेट्दै शङ्कराचार्यले ब्रह्मसूत्रको उपोद्घात अध्यासभाष्यमा

यसप्रकार अध्यासको लक्षण प्रदर्शित गर्नुभएको छ – 'अतस्मिन् तद्बुद्धिः, इति ।' जस्तै डोरीमा सर्पको प्रतीति । सर्प नभएको डोरीमा सर्पको दर्शन हुनु अतस्मिन् तदबुद्धिरूप अध्यास हो । त्यसै गरी चेतन आत्मामा देह र देहधर्म अर्थात् स्थूलत्व, कृशत्व, सुखित्व, दुःखित्वादिको व्यवहार हुनु तथा जड देहमा चेतन आत्मा र आत्मधर्मको बोध हुनु अध्यास हो । यही अध्यासका कारण नै सत्य आत्मा र अनृत अनात्माको बीच मिथुनीकरण भएर आत्मा र अनात्माको परस्पर विवेक नभएकाले अहम् इदम् र मम इदम्को व्यवहार भएको छ ।

अध्यासका लागि प्रकाशमानता सत्ताको आवश्यकता पर्छ । देहेन्द्रियादि अनात्माको प्रकाशमानता स्वीकार्दा सत्यत्वापत्ति हुन्छ भने अप्रकाशमानता स्वीकार्दा अध्यास सम्भव हुँदैन । किनभने प्रकाशमान वस्तु सत् भएकाले त्यसको अनृतत्व सिद्ध हुँदैन अनि सत्यानृतमिथुनीकरणलक्षण भएको अध्यास आत्मा र अनात्मामा सम्भव छैन । अप्रकाशमानता स्वीकार गर्ने हो भने कैल्यै पनि अप्रकाशित अर्थात् अप्रतीत रजतको आरोप जसरी शुक्तिमा गर्न मिल्दैन त्यसैगरी आत्मा र अनात्माको अध्यास पनि सम्भव हुँदैन भन्ने शङ्का पूर्वपक्षका रूपमा उपस्थित हुन्छ ।

प्रस्तुत शङ्का समाधानार्थ उत्तरपक्षका रूपमा वेदान्तदर्शनको आशय यस्तो छ – प्रकाशमानत्व नै सत्व भन्ने सम्भव छैन । प्रकाशित वा प्रतीत हुँदैमा सत्य स्वीकार्दा मरुभूमिमा प्रकाशित अर्थात् प्रतीत हुने जल पनि सत्य भएर तिर्खा मेटिनुपर्ने हुन्छ, त्यो त सम्भव छैन । त्यस्तै देहेन्द्रियादिमा प्रकाशमानता भए पनि सत्यत्वसिद्धि सम्भव हुँदैन । असत् देहादिको प्रतीति नै हुँदैन भन्ने शङ्का समाधानका लागि वेदान्तसिद्धान्तमा देहादि अत्यन्त असत् होइनन् । सत् र असत्देखि भिन्न अनिर्वाच्य भएकोले प्रतीति सम्भव छ । जसरी सत् प्रकाशित हुन्छ त्यसैगरी अनिर्वाच्य पनि

प्रकाशित हुन्छ। यसरी अत्यन्त विलक्षण स्वभाव भएका दुई धर्मी सत् आत्मा र अनृत अनात्माका बीच इतरेतराविवेकका कारण परस्पर अध्यास भएको देखिन्छ। यसप्रकार शङ्कराचार्यबाट प्रदर्शित भएको एउटा वस्तुलाई अर्को रूपले जान्नु भन्ने अर्थ दिने "अतस्मिन् तद्बुद्धिः" अध्यासको लक्षण निर्दुष्ट एवम् समीचीन सिद्ध हुन्छ।

आचार्य शङ्करले ब्रह्मसूत्रको उपोद्घात भाष्यमा नै अध्यासको अर्को लक्षण यसरी गर्नुभएको छ – "स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टा-वभासः इति" "अवभास" यो मात्रै सङ्क्षिप्त लक्षण र "स्मृतिरूप परत्र पूर्वदृष्टावभास" यो विस्तृत लक्षण हो भनेर आचार्य भामतीपति वाचस्पति मिश्रले आफ्नो भामतीटीकामा विवेचन गर्नुभएको छ।

अवभास भनेको प्रतीति हो, बोध हो, प्रकाश हो। 'अवभासः अध्यासः' मात्रै भन्दा पनि (क) ज्ञानाध्यास र (ख) अर्थाध्यास दुवै सम्भव छ। शुक्तिज्ञानमा रजतज्ञानको अवभास हुनु ज्ञानाध्यास हो भने शुक्ति विषयमा रजतको अवभास हुनु अर्थाध्यास हो। यो शुक्ति नै हो भन्ने यथार्थज्ञान भएपछि रजत हो भन्ने भ्रमात्मकज्ञान स्वतः नष्ट हुन्छ। ज्ञानको मिथ्यात्व निश्चय भएपछि त्यस ज्ञानको विषय स्वतः मिथ्या सिद्ध हुन्छ। शुक्तिमा रजतज्ञान मिथ्या सिद्ध भएपछि रजतज्ञानको विषय रजत पनि मिथ्या सिद्ध हुन्छ। त्यसैले 'अवभास' भन्ने अध्यासको सङ्क्षिप्त लक्षण ज्ञानाध्यास र अर्थाध्यास दुवैको द्योतक हो। वेदान्तसिद्धान्त अनुसार अनिर्वचनीय ख्याति प्रदर्शनका लागि यो लक्षण उपयुक्त नभएकाले विस्तृत लक्षणको आवश्यकता परेको हो। किनभने "लक्षणेन यथा स्वाभिमतवस्तुनः सिद्धिः प्रदर्शनीया तथा पराभिमतवस्तुनो निरा-करणमपि कर्तव्यमिति दार्शनिकी रीतिः।" त्यसैले विभिन्न ख्यातिहरूको निराकरण गर्दै अनिर्वचनीयख्याति स्थापना गर्ने उद्देश्यले आचार्य शङ्करले यसप्रकारको विस्तृत लक्षणको उपस्थापन

गर्नुभएको देखिन्छ – "स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः, इति।" पूर्वदृष्टस्य अवभासः पूर्वदृष्टावभासः। अध्यास हुनका लागि आरोप्यवस्तु पहिले कतै देखेको र जानेको हुनैपर्दछ। जसले सर्प देखेकै छैन वा जानेकै छैन, त्यसलाई कहिल्यै डोरीमा सर्पको भ्रम हुँदैन। पहिले कतै जङ्गलमा वा प्वालमा सर्प देखेको हुन्छ, त्यो सर्पको संस्कार अन्तःकरणमा बसेको हुन्छ, त्यसपछि मात्रै अधिष्ठान डोरीको सामान्य अंशको ग्रहण र विशेषांशको अग्रहणबाट सर्पको भ्रम हुन्छ। अध्यास हुनका लागि अधिष्ठानको सामान्यांशको ज्ञान र विशेषांशको अज्ञान हुनुपर्दछ। भनिएको छ – "सामान्यतः ज्ञाते विशेषतः अज्ञाते वस्तुनि भ्रमो भवति।" त्यसैगरी अधिष्ठानको सर्वथा ज्ञान हुँदा पनि अध्यास अर्थात् भ्रम सम्भव छैन भने सर्वथा अज्ञान हुँदा पनि भ्रम सम्भव छैन। शुक्तिमा रजतको भ्रम हुँदा अधिष्ठान शुक्तिको सर्वथा ज्ञान र सर्वथा अज्ञान भए त्यहाँ रजत भ्रम सम्भव हुने थिएन। त्यसैले शुक्तिको अंशतः ज्ञान र अंशतः अज्ञान हुँदा नै शुक्तिमा रजतको भ्रम देखापर्छ। जस्तै –

शुक्ति [अंशतः ज्ञान – सामान्यांश
अंशतः अज्ञान – विशेषांश

सिपि अर्थात् शुक्तिका आधार भाग र अधिष्ठान भाग गरेर दुई भाग हुन्छन्। जस्तै –

सिपि [आधार भाग – सितत्वभास्वरत्वादि चम्चमाहट
अधिष्ठान भाग – नीलपृष्ठत्रिकोणाकार

शुक्ति या सिपिको यसै आधार अंशलाई सामान्यांश र अधिष्ठान अंशलाई विशेषांश भनिन्छ। शुक्तिमा रजत अर्थात् सिपिमा चाँदीको

भ्रम हुनका लागि आधारको ज्ञान हुनुपर्दछ, अधिष्ठानको ज्ञान हुनु हुँदैन। सिपिमा चाँदीको भ्रम हुँदा टिलिक्क टल्कने चम्चमाहट आधार अर्थात् सामान्य भागको ज्ञान भएको छ, जुन सिपिमा मात्रै नभएर चाँदीमा पनि रहेको हुन्छ। चाँदीमा नहुने तथा सिपिमा मात्रै रहने नीलपृष्ठत्रिकोणाकार अधिष्ठान भागको ज्ञान हुन नसक्ता सिपिमा चाँदीको भ्रम भएको देखिन्छ। यसरी अध्यास हुँदा अधिष्ठानको सामान्यांश नै लिइन्छ, विशेषांश होइन। पूर्वदर्शनजन्य संस्कार नै सामान्यांशद्वारा उद्‌बोधित भएर पूर्वदृष्ट वस्तुसदृश मिथ्या रजतादि उत्पन्न गर्दछ। पूर्वदृष्ट वस्तु स्वरूपतः सत् भए तापनि तत् सदृश नयाँ आरोपित वस्तु भने अनृत नै हो। यसप्रकार शुक्तिमा देखापरेको रजत सुन चाँदी व्यापारी कीर्तिमानको पसलमा देखिएको अर्थात् भएको सत्य रजत अर्थात् चाँदी होइन, अपितु त्यहाँ पैले देखेको रजतको संस्कारले तत्कालमा अभिनव रजत अर्थात् चाँदी जन्माएको हो। त्यसैले यहाँ अन्यथाख्यातिको प्रवेश सम्भव छैन। त्यो रजत शुक्तिज्ञानद्वारा बाधित हुने हुनाले सत् पनि होइन। प्रकाशित भएकाले असत् पनि होइन। सत्व र असत्व धर्म परस्परविरोधी भएकाले एकै कालमा बस्न सक्दैनन्। त्यसैले त्यो रजत सदसद्‌रूप पनि होइन। त्यसैले सत्‌देखि, असत्‌देखि र सदसदुभयरूपदेखि समेत विलक्षण रजत सिद्ध हुन्छ। सत् भनेर पनि निर्वचन गर्न नसकिने, असत् भनेर पनि निर्वचन गर्न नसकिने, सदसत् उभयरूप भनेर समेत निर्वचन गर्न नसकिने हुनाले शुक्तिमा देखापरेको रजत अनिर्वचनीय सिद्ध हुन्छ। अनिर्वचनीय भएकैले मिथ्या हो भन्ने वेदान्तदर्शनको सिद्धान्त पुष्टि हुन्छ।

आत्मा र अनात्मा बीचको अध्यासको कुरा गर्दा आत्मामा अनात्माको अध्यास मान्दा प्रस्तुत लक्षण "स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः अध्यासः" उपयुक्त हुन्छ तर अनात्मामा आत्माको अध्यास भन्न मिल्दैन। त्यसैले स्मृतिरूप पदको अधिष्ठानासमसत्ताक

भन्ने पारिभाषिक अर्थ ग्रहण गर्नुपर्दछ भन्ने परिमलकारको विचार देखिन्छ । परिमलकारको विचारमा अध्यासको लक्षण यसप्रकारको देखिन्छ – "अधिष्ठानासमसत्ताकस्य अवभासः अध्यासः इति ।" अर्थात् अधिष्ठानदेखि भिन्न सत्ता भएको वस्तुको प्रतीति नै अध्यास हो । अधिष्ठानको सत्ता र अध्यस्तको सत्ता विषम अर्थात् फरक हुनुपर्दछ । यस लक्षण अनुसार अस्मत् पदजन्यप्रतीति विषयता रहेको विषयी आत्माको सत्ता पारमार्थिक सत्ता हो भने युष्मत् पदजन्य प्रतीतिविषयता रहेको विषय अनात्माको सत्ता व्यावहारिकसत्ता हो । विषमसत्ता भएका दुई धर्मी भएकाले आत्मा र अनात्माका बीच अध्यास सम्भव छ । स्वप्नज्ञानमा पनि यो लक्षण घट्छ । अधिष्ठान आत्माको पारमार्थिकसत्ता र अध्यस्त स्वप्नको प्रातिभासिक सत्ता भएकाले विषमसत्ता छ । पारमार्थिक सत्ता भएको आत्मामा व्यावहारिक सत्ता भएको देहादि र प्रातिभासिक सत्ता भएको स्वप्नादि दुवैको अध्यास सम्भव छ । आरोप्य वस्तु मिथ्या अर्थात् अनृत हुन्छ भने अधिष्ठान वस्तु सत्य नै हुन्छ । आत्माको र अनात्माको परस्पर अध्यासमा स्वरूपाध्यास र संसर्गाध्यास मान्नुपर्दछ । अनात्माको आत्मामा अध्यास स्वरूपाध्यास हो भने आत्माको अनात्मामा संसर्गाध्यास हो । "यद् यद् अध्यस्तं तत् तत् मिथ्या" जो अध्यस्त हुन्छ त्यही मिथ्या हुन्छ भन्ने वेदान्त सिद्धान्त अनुसार आत्मामा अनात्मा स्वरूपतः अध्यस्त भएकाले अनात्मा मिथ्या हो । अनात्मामा आत्मा स्वरूपतः अध्यस्त मान्दा आत्माको मिथ्यात्व प्रसङ्ग आउने हुँदा आत्माको सम्बन्ध अनात्मामा अध्यस्त हुन्छ भन्ने स्वीकार गर्नुपर्दछ । यसरी आत्माको सम्बन्ध मिथ्या भएर आत्माको मिथ्यात्व प्रसङ्ग आउँदैन । त्यसैले अध्यास विभिन्न प्रकारका हुन्छन् भन्ने देखिन आउँछ, त्यसैले यहाँ अध्यासका मुख्य भेदहरूको चर्चा गर्नु सान्दर्भिक देखिन्छ ।

अर्थाध्यास र ज्ञानाध्यास गरेर अध्यास दुईप्रकारका हुन्छन् ।

अर्थ अर्थात् विषयमा अर्थान्तर अर्थात् विषयान्तरको अध्यास हुनु अर्थाध्यास हो । जस्तै शुक्तिमा रजतको आरोप । त्यसैगरी ज्ञानमा ज्ञानान्तरको अध्यास हुनु ज्ञानाध्यास हो, जस्तै शुक्तिज्ञानमा रजतज्ञानको आरोप ।

अर्थाध्यास पनि धर्म्यध्यास र धर्माध्यास गरी दुई प्रकारका छन् । दुई धर्मीको परस्पर हुने अध्यासलाई धर्म्यध्यास भनिन्छ । जस्तै आत्मा र शरीरादिको परस्पर अध्यास धर्म्यध्यास हो । अहंशब्द वाच्य चेतन आत्मा र इदंशब्द वाच्य जड अनात्मा शरीरादि हुन् । अत्यन्त विलक्षण स्वभावका आत्मा र अनात्मा दुई धर्मीको स्वरूप परस्पर आरोप गरेर म शरीर हुँ र शरीर चेतन हो भन्ने ज्ञान र व्यवहार लोकमा भएको देखिन्छ । यसप्रकारको धर्म्यध्यासमा अधिष्ठान र आरोप्यका बीच एकत्वबोध समेत हुने गर्दछ । जस्तै अहं शरीरम् इति । यस्तो धर्म्यध्यासमा एउटा धर्मीको स्वरूप अर्को धर्मीमा आरोप गरिने हुँदा यसलाई स्वरूपाध्यास भनिन्छ भने एउटा धर्मीको तादात्म्य अर्को धर्मीमा प्रतीति हुने हुँदा तादात्म्याध्यास पनि भन्ने गरिन्छ ।

आत्मा र अनात्मा दुई धर्मीका बीच धर्म्यध्यास हुँदा अहं शरीरम् भन्ने व्यवहार हुन्छ । अर्थात् आत्मामा अनात्माको अध्यास हुन्छ भने त्यो स्वरूपाध्यास हुन्छ । किन्तु शरीरमेवाहम् भन्ने व्यवहार हुन्छ अर्थात् अनात्मामा आत्माको अध्यास हुन्छ भने त्यो स्वरूपाध्यास नभएर सम्बन्धाध्यास वा संसर्गाध्यास हुन्छ । जो अध्यस्त हुन्छ त्यो मिथ्या हुन्छ भन्ने वेदान्तसिद्धान्त अनुसार अनात्मामा आत्मा अध्यस्त हुन्छ भन्ने मान्दा आत्माको मिथ्यात्व स्वीकार गर्नुपर्ने हुन्छ, जुन वेदान्तसिद्धान्तविपरीत हुन जान्छ । त्यसैले यहाँ आत्माको अनात्मामा स्वरूपाध्यास नभएर संसर्गाध्यास मान्नुपर्छ । आत्मा र अनात्माको मिथ्या सम्बन्ध वा संसर्गको अध्यास मान्दा आत्माको मिथ्यात्व प्रसङ्ग नै आउँदैन । यदि दुईधर्मी आत्मा र अनात्मा नभएर

अनात्माद्वय छन् भने परस्पर स्वरूपाध्यास नै हुन्छ ।

एउटा धर्मीमा धर्मान्तरको प्रतीति हुनुलाई धर्माध्यास भनिन्छ । धर्माध्यास चाहिँ धर्म्यध्यास भएपछि मात्रै हुन्छ । पहिले 'अहं शरीरम्' भन्ने धर्म्यध्यास भएपछि मात्रै 'मम शरीरम्' भन्ने धर्माध्यास हुन्छ । त्यस्तै 'अहं जानामि' भन्ने व्यवहार हुनुपूर्व शुद्ध चिद्रूप आत्मामा अन्तःकरणको स्वरूपाध्यास र अन्तःकरणमा चिद्रूप आत्माको संसर्गाध्यास हुन्छ । यसप्रकारको धर्मीद्वयको परस्पर अध्यास भएपछि 'अहम्' यसप्रकारको एउटा ज्ञान उत्पन्न हुन्छ । त्यो 'अहम्' पदले अन्तःकरण र शुद्ध चैतन्य दुवैलाई नबुझाएर तप्तलौहपिण्डवत् अन्तःकरण र चैतन्यको बीचमा रहेको चिज्जडात्मक अनिर्वचनीय वस्तुविशेषलाई बुझाउँछ । आत्मा र अन्तःकरणको अयोदहतीति व्यवहारवत्को अध्यासलाई रामगीतामा यसरी बताइएको छ :–

चिद्बिम्ब साक्ष्यात्मधियां प्रसङ्गतस्त्वेकत्रवासात् अनलाक्तलोहवत् ।
परस्पराध्यासवशात् प्रतीयते जडाजडत्वं च चिदात्मचेतसोः ॥

अर्थात् 'जानामि' भन्ने व्यवहार अध्यासमूलक हो । कर्तृत्वप्रमातृत्वभोक्तृत्वादिधर्म बुद्धिवृत्ति अर्थात् अन्तःकरणको भएकाले ज्ञानक्रियाको आश्रय आत्मा बन्न सक्दैन । सत्ता, चित्ता र आनन्दरूपता धर्म आत्माको भएकाले जडबुद्धिमा चेतना सम्भव छैन तर पनि जानामि अर्थात् जान्दछु भन्ने व्यवहार भइरहेको देखिन्छ । त्यो कसरी भयो त ? आत्माको चैतन्य र बुद्धिको कर्तृत्वरूप धर्म परस्पर अध्यास भएर अहं जानामि भन्ने व्यवहार भएको हो । जसरी आगोको सन्निधिमा रहेर रन्न तातेको फलाममा कति अंश फलाम र कति अंश आगो छुट्याउँन गाह्रो पर्छ । त्यसैगरी परस्पर अध्यास गरेर भएको 'अहं जानामि' भन्ने व्यवहारमा कति अंश आत्माको र कति अंश बुद्धिको भन्ने छुट्याउँन गाह्रो पर्दछ ।

चिद्रूप आत्मा र जड अनात्मा धर्मीद्वयको अध्यास भएर 'अहम्' भन्ने ज्ञान उत्पन्न हुन्छ। अज्ञानको विक्षेपशक्तिद्वारा अहम्रूप धर्मीमा स्वामित्वरूप धर्मविशेष पैदा हुन्छ। त्यसपछि देहको स्वत्वरूपधर्म अहं धर्मीमा र अहम्को स्वामित्वरूप धर्म शरीर धर्मीमा परस्पर आरोप भएपछि मात्रै 'मम शरीरम्' भन्ने ज्ञान उत्पन्न हुन्छ। त्यसैले 'अहं शरीरम्' भन्ने धर्मीको अध्यास भएपछि मात्रै 'मम शरीरम्' भन्ने धर्माध्यास हुन्छ। त्यसैगरी इन्द्रियरूप धर्मी र आत्मरूप धर्मीको अध्यास हुँदा इन्द्रियको अन्धत्वादि धर्म आत्मामा र आत्माको स्वामित्वादि धर्म इन्द्रियमा प्रतीति भएर 'अहम् अन्धः' मम अन्धत्वादि व्यवहार हुन्छ। यसरी हेर्दा धर्म्यध्यास हुँदा अधिष्ठान र आरोप्य दुवै धर्मी अभिन्नरूपले प्रतीत हुन्छन् भने धर्माध्यासमा चाहिँ दुई धर्मी अर्थात् आत्मा र शरीरका बीचमा अनिर्वचनीय संसर्गाध्यास भएपछि मात्रै दुई धर्मीमा परस्पर धर्मको आरोप हुन्छ। यसरी धर्मीबीचको परस्पराध्यास धर्म्यध्यास हो भने एउटा धर्मीमा अर्को धर्मीको धर्म आरोप गर्नु धर्माध्यास हो भन्ने कुरा प्रष्ट हुन आउँछ। अद्वैतवेदान्तका कतिपय दार्शनिकहरूले धर्म्यध्यास मात्रै हुन्छ, धर्माध्यास हुँदैन भनेको समेत पाइन्छ। धर्मीको अध्यास भएपछि एउटा धर्मीको धर्म अर्को धर्मीमा स्वतः प्रतीति हुनेहुँदा अर्थात् धर्मधर्मका बीच प्रत्यक्षतया अध्यास नभएर धर्मीधर्मीको अध्यासपूर्वक प्रतीति हुनेहुँदा धर्माध्यासलाई पृथक् अध्यास नमान्दा पनि कुनै आपत्ति छैन भन्दछन्।

अध्यास पुनः प्रकारान्तरले सोपाधिक र निरुपाधिक गरेर दुई प्रकारका छन्। उपाधिसापेक्ष अध्यासलाई सोपाधिक अध्यास भनिन्छ। 'रक्तः स्फटिकः', 'लोहितः स्फटिकः' इत्यादि स्थलमा स्वच्छ सफा स्फटिकमा लौहित्य अर्थात् रातोपनको अध्यास जपाकुसुमरूप उपाधिका कारण सोपाधिक अध्यास हो। त्यसैगरी

जल र ऐना आदिमा देखापरेको प्रतिविम्बाध्यास पनि सोपाधिक अध्यास नै हो। यसप्रकारको सोपाधिक अध्यासस्थलमा यथार्थज्ञान भएपछि पनि उपाधि रहुन्जेल भ्रम भइरहन्छ। स्फटिकको सेतो अर्थात् शुभ्रत्वपनको ज्ञान भइसक्दा पनि स्फटिकको सन्निधिमा जपाकुसुम छ भने स्फटिकमा रातोपन देखापरिरहन्छ। त्यस्तै जल र ऐनामा कुनै वस्तु वा पुरुषविशेष छैन भन्ने ज्ञान भइसक्दा पनि ऐना र जलमा वस्तु वा पुरुषविशेष पुग्दा प्रतिविम्बको अवभास भइरहन्छ। त्यसैगरी उपाधि निरपेक्ष अध्यासलाई निरुपाधिक अध्यास भनिन्छ।

भेदसहित निरूपित प्रस्तुत अध्यासका कारण आत्मामा अनात्मबुद्धि र अनात्मामा आत्मबुद्धि भइरहेको छ। परस्पर विपरीत धर्मी सत्य आत्मा र अनृत अनात्माको तथा ती दुई धर्मीका धर्महरूको अन्तर्मिश्रण भएर व्यवहार भएको पाइन्छ। चेतन विषयी आत्मामा जड विषय शरीरको र शरीरधर्म अर्थात् स्थूलत्व, कृशत्व, सुखित्व, दुःखित्वको प्रतीति र जड शरीरादि धर्मीमा चेतन आत्माको र आत्मधर्म अर्थात् चेतनत्व आनन्दरूपत्वादिको प्रतीति भएको देखिन्छ। यसप्रकार एकअर्काको अध्यासको निमित्त भने इतरेतराविवेक नै हो। यसै तथ्यलाई भगवान् शङ्कराचार्य ब्रह्मसूत्रको उपोद्घात भाष्यमा उल्लेख गर्नुहुन्छ – "आत्मानात्मनोः इतरेतराविवेकेन" "अहमिदं ममेदम्" भन्ने लोकव्यवहार देखिन्छ। यहाँ इतरेतराविवेक भनेको परस्परविवेकाग्रह हो। परस्पर विवेकाग्रह भनेको भेदाग्रह हो। भेदाग्रह भनेको भेदको ज्ञान नहुनु वा परस्पर विवेकाभाव हो। यसै तथ्यलाई विश्लेषण गर्ने क्रममा षड्दर्शनकाननकेशरी भामतीपति आचार्य वाचस्पति मिश्र भन्नुहुन्छ – "यत्र यत्र व्यवहारः तत्र तत्र अध्यासः, पुनर्यत्र यत्र अध्यासः तत्र तत्र भेदाग्रहः, यत्र यत्र भेदाग्रहः, तत्र तत्र अज्ञानम्।" अर्थात् अज्ञान नभई भेदाग्रह हुँदैन, भेदाग्रह नभई अध्यास हुँदैन भने अध्यास नभई व्यवहार हुँदैन।

अध्यासकै कारण सम्पूर्ण लौकिक तथा वैदिक व्यवहार

भइरहेको हुन्छ भन्ने तथ्यलाई भगवान् शङ्कराचार्य सङ्केत गर्नुहुन्छ – "तमेतमविद्याख्यं आत्मानात्मनोरितरेतराध्यासं पुरस्कृत्य सर्वे प्रमाणप्रमेयव्यवहाराः लौकिका वैदिकाश्च प्रवृत्ताः" (ब्र.सू.शां भा. उपोद्घात) ।

शुद्ध चेतन आत्माबाट कुनै कार्य सम्भव छैन र जड देहादिबाट पनि कुनै कार्य सम्भव छैन । आत्माको अभावमा देहादि मुर्दा बन्न पुग्दछन् भने देहादिको अभावमा चैतन्यरूप आत्मा पनि प्रमाता बन्न सक्दैन । शरीरबाट मात्रै कुनै व्यवहार हुने भए मृतशरीरबाट पनि व्यवहार हुनुपर्ने तर त्यो सम्भव छैन । त्यस्तै शरीरेन्द्रियादिसँग आत्माको सम्बन्ध नभई असङ्ग आत्मा प्रमाता बन्न सक्दैन । त्यसैले शरीर इन्द्रियहरूका साथ आत्माको आध्यासिक सम्बन्ध भएपछि मात्रै आत्मामा प्रमातृत्व उत्पन्न हुन्छ र लौकिक एवं वैदिकव्यवहार सम्पन्न हुन्छन् । यसै तथ्यलाई आफ्ना प्रियभाइ लक्ष्मणलाई उपदेश गर्ने क्रममा भगवान् श्रीरामचन्द्र रामगीतामा भन्नुहुन्छ – "देहाभिमानात् अभिवर्धते क्रिया ।"

लौकिक व्यवहार अध्यासमूलक भए पनि वैदिक व्यवहार अध्यासमूलक नहुनुपर्ने भन्ने शङ्का समेत हामीहरूमा उत्पन्न हुनसक्तछ । वैदिक कर्मकाण्ड आदि व्यवहार अज्ञानमूलक एवं अध्यासमूलक नहुनुपर्ने भन्ने धारणालाई चिर्दै भगवान् शङ्कराचार्य भन्नुहुन्छ –"प्राक् च तथाभूतात्मविज्ञानात् प्रवर्तमानं शास्त्रं अविद्यावद् विषयत्वं नातिवर्तते । 'तथाहि ब्राह्मणो यजेत' इत्यादीनि शास्त्राणि आत्मनि वर्णाश्रमवयोऽवस्थादिविशेषाध्यासं आश्रित्य प्रवर्तन्ते" (ब्र.सू.भा. उपोद्घात)

आत्माको वास्तविक स्वरूपको ज्ञान हुनुभन्दा पहिले जति पनि व्यवहार हुन्छन् ती अध्यासमूलक नै हुन्छन्, चाहे लौकिक हुन् या वैदिक । "उदेति कर्माखिलकारकादिभिः" (रामगीता) यज्ञादि कर्महरूसमेत आफूमा आरोप नगरी सम्पन्न हुनसक्दैनन् । "ब्राह्मणो

यजेत" जस्ता शास्त्रीय वाक्यहरूले वर्णाश्रम, वय र अवस्था आदिलाई समाएका हुन्छन् । असङ्ग आत्मा निरुपाधिक भएकाले वर्ण, आश्रम, उमेर र अवस्थाहरू सम्भव छैनन् । त्यसैले आत्माको देहादिसँग तादात्म्याध्यासलाई स्वीकार गरेर वैदिक कर्महरू विधान गरिएका हुन् र अध्यासलाई स्वीकार गरेर मात्रै ती कर्महरू सम्पन्न हुन्छन् । "तस्माद् अविद्यावद् विषयाणि एव प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि शास्त्राणि च" भन्ने भगवान् श्रीशङ्कराचार्यको निचोड उपयुक्त सिद्ध हुन्छ ।

शास्त्रीय एवं वैदिक कर्मको अनुष्ठान गर्दा आत्मामा कर्तृत्व, भोक्तृत्व र प्रमातृत्वभावको आरोप गरिन्छ । गीताभाष्यमा शङ्कराचार्य लेख्नुहुन्छ – "इदं मदीयं कर्म, अस्य कर्मण अहं कर्ता, कालान्तरे गत्वा अस्य कर्मणः फलं अहं भोक्ष्ये एतावानेव संसारः ।" यसरी आत्मा र शरीरको तादात्म्याध्यासपूर्वक आफूलाई कर्ता मानेर कर्म सम्पन्न गर्छ र त्यो अनुष्ठीयमान कर्मको फल भोग्न चाहन्छ । त्यसले गर्दा जीव जन्ममरणको चक्रमा फसिरहन्छ । आफू कर्ता भएर कर्म गरेपछि त्यस कर्मको फल जसरी पनि भोग्नै पर्छ । फलभोग्नका लागि शरीरको आवश्यकता पर्दछ ।

आफूलाई कर्ता, भोक्ता र प्रमाता मानेर गरिएका शुभाशुभ-कर्महरू नै शरीरप्राप्तिका कारण हुन् भन्ने कुरा रामगीतामा यसरी आएको छ –

क्रिया शरीरोद्भवहेतुरादृता प्रियाप्रियौ तौ भवतः सुरागिणः ।
धर्मेतरौ तत्र पुनः शरीरकं पुनः क्रिया चक्रवदीर्यते भवः ॥
(रामगीता ।८।)

अर्थात् आदरपूर्वक अनुष्ठान गरिएका शुभाशुभकर्महरू शरीर प्राप्तिका कारण हुन्छन् । रागी मनुष्य पुण्य र पापकर्महरू गरिरहन्छ । पुण्य र पापकर्मको फल सुख र दुःखको भोग गर्नका लागि शरीरग्रहण गरिरहन्छ । यसरी जीवको जन्म र मृत्युको

चक्र चलिरहन्छ । यसै तथ्यलाई आचार्य गौडपादाचार्य माण्डूक्यकारिकाको अलातशान्तिप्रकरणमा यसरी सङ्केत गर्नुहुन्छ–

यावत् हेतुः फलावेशः तावद्धेतुफलोद्भवः ।
क्षीणे हेतुः फलावेशे नास्ति हेतुफलोद्भवः ॥ (मा.का.अ.प्र.५५)

जबसम्म जीवात्मालाई अज्ञानवश धर्म र अधर्मको म अनुष्ठान गर्दछु र त्यसको फल सुखदुःख पनि भोगिरहन्छु भन्ने आग्रह हुन्छ, तबसम्म उसको धर्म र अधर्मको अनुष्ठान र धर्माधर्मको फल सुखदुःखको अनुभव निरन्तर चली नै रहन्छ । जब ब्रह्मतत्त्वसाक्षात्कार गरेर ऊ अज्ञानको बाध गर्दछ त्यसपछि उसको हेतु र फलको आग्रह समाप्त हुन्छ । त्यसपछि फेरि उसबाट धर्माधर्मको अनुष्ठान र त्यसको फल सुखदुःखको अनुभव परम्परा पनि समाप्त हुन्छ ।

यसप्रकारको वैदिक व्यवहार र लौकिक व्यवहार अध्यासका कारणले नै भएका हुन् । सच्चिदानन्दरूप आत्मा र असज्जडदुःखरूप अनात्माको परस्पर अध्यास भेदाग्रहले गर्दा भएको हो । आत्मा सत्, चित्, आनन्दस्वरूप, सर्वाधिष्ठान, सर्वव्यापक, परिच्छेदशून्य, अविनाशी हो र अनात्मा असत्, जड, दुःखस्वरूप, अध्यस्त, सीमित, परिच्छिन्न, विनाशी हो भन्ने परस्पर भेदको विवेक नहुनुको मुख्य कारण अज्ञान नै हो । त्यसैले रामगीतामा "अज्ञानमेवास्य हि मूलकारणम्" भनिएको पनि छ । अज्ञानमूलक यसप्रकारको अध्यास निवृत्ति गर्नु नै मुमुक्षुजनको कर्तव्य हो । अध्यास लरतरो छैन, निकै बलियो छ, त्यसैले यसलाई हटाउँनका लागि निकै ठूलो प्रयास गर्नुपर्दछ । अध्यास सामान्य होइन भन्ने दर्शाउँन शङ्कराचार्य ब्रह्मसूत्रको उपोद्घातभाष्यको अन्त्यमा ६ ओटा विशेषणद्वारा विशेषित गर्दै भन्नुहुन्छ – "एवमयम् अनादिः, अनन्तः, नैसर्गिकोऽध्यासो मिथ्याप्रत्ययरूपः कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रवर्तकः सर्वलोकप्रत्यक्षः । अस्य अनर्थहेतोः प्रहाणाय आत्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते ।"

१) अनादिः – अध्यास सादि नभएर अनादि हो । अध्यासको

प्रारम्भ कहिलेदेखि भयो ? ठम्याउँन सकिँदैन ।

२) अनन्तः – अध्यास अनन्त हो। अनन्तको अर्थ अविनाशी हो । ब्रह्मतत्त्वसाक्षात्कार नभई नाश नहुने भएकाले अध्यासलाई अनन्त भनिएको हो ।

३) नैसर्गिकः – स्वाभाविकरूपमा सबैलाई अध्यास स्वतः प्राप्त हुन्छ। अध्यासका लागि कसैले प्रयास नगरीकन जन्मतः प्राप्त भएकाले नैसर्गिक भनिएको हो ।

४) मिथ्याप्रत्ययरूपः – अध्यास यथार्थज्ञान नभएर मिथ्याज्ञान हो। मिथ्या वा भ्रमात्मक झूटो ज्ञान अध्यास भएकाले यथार्थद्वारा अध्यास बाधित हुन्छ ।

५) कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रवर्तकः – अध्यासका कारण नै सच्चिदानन्द-स्वरूप आत्मामा कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रमातृत्वभाव देखापर्दछ। अध्यासले गर्दा नै आत्मा कर्ता, भोक्ता र प्रमाताका रूपमा देखापरेको हुनाले कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रवर्तक भनिएको हो ।

६) सर्वलोक प्रत्यक्षः – संसारका सबै प्राणीलाई यस अध्यासले सताएको छ। मिथ्याज्ञान किंवा अध्यास सबैलाई प्रत्यक्ष भएकाले सर्वलोकप्रत्यक्ष भनिएको हो ।

यसप्रकार देहस्त्रीपुत्रादिमा अहं र ममबुद्धिद्वारा खडा भएको बाह्य संसार र कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रमातृत्वरूप आन्तर संसार अनर्थ हो र यस अनर्थको हेतु अध्यास हो। यस अध्यासले नै आत्माको वास्तविक स्वरूपको बोध हुन सकेको छैन । त्यसैले सारा अनर्थको हेतु भएको अध्यासको निराकरण गर्दै सर्वाधिष्ठान, सर्वव्यापक, चैतन्यस्वरूप आत्माको साक्षात्कार गरेर मोक्ष प्राप्त गर्नका लागि सम्पूर्ण वेदान्त, दर्शन र शास्त्रहरू अर्थात् गीता, ब्रह्मसूत्र, उपनिषद् आदि प्रवृत्त भएका हुन्। अर्थात् वेदान्तशास्त्रको श्रवणमनन-निदिध्यासनबाट उत्पन्न ब्रह्मतत्त्वसाक्षात्काररूप ज्ञानले अज्ञानको नाश गर्दछ र अज्ञानको नाश भएपछि अज्ञानको कार्य भएको

अध्यास स्वतः बाध हुन्छ । सम्पूर्ण विधि र व्यवहारहरू समाप्त हुन्छन् र सच्चिदानन्दस्वरूप आत्मा मात्रै बाँकी रहन्छ । त्यस अद्वैतस्थितिमा भयको अन्त्य हुन्छ । त्यसै भयबाट उन्मुक्ति दिलाउनु नै वेदान्तदर्शनको सार्थक प्रयोजन हो । त्यसैले दुःखको आत्यन्तिक निवृत्ति र परमानन्दको प्राप्तिरूप मुक्तिका लागि एवं जीव र ब्रह्मको ऐक्यसाक्षात्कारका निमित्त आत्माका विषयमा चर्चा गरिएको वेदान्तशास्त्रको श्रवण, मनन र निदिध्यासन गर्नुपर्दछ । यसैलाई श्रुतिप्रमाणले सङ्केत गरेको छ – 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः ।' वेदान्तदर्शनको चिन्तनमनन गर्नु नै जीवनको सार हो । वेदान्तदर्शनको अध्ययन वा अनुशीलनबाटै आफ्नो वास्तविक स्वरूपको परिचय हुन्छ अर्थात् वेदान्त नै जीवनको सारसर्वस्व हो भन्ने ठम्याएर जीवनको उत्तरार्धमा वेदान्तको अध्ययन, चिन्तन, मनन तथा लेखन कार्यमा व्यस्त रहनुभएका श्रीशरत्कुमार भट्टराईज्यूले वेदान्तदर्शनको सर्वोत्कृष्ट ग्रन्थ ब्रह्मसूत्रमा भगवान् शङ्कराचार्यले गर्नुभएको चतुःसूत्रीको भाष्यलाई अनुवाद गर्ने काम सम्पन्न गर्नुभएको छ । आफ्नो सिद्धान्त वा विचार प्रतिपादन गर्नुभन्दा अरूको सिद्धान्त वा विचार भाषान्तरमा अनुवाद गर्नु निकै जटिल कार्य हो । अनुवाद आफैँमा जटिल कार्य हुँदा हुँदै पनि ब्रह्मसूत्रमा शङ्कराचार्यद्वारा गरिएको भाष्यलाई नेपाली भाषामा उतार्ने काम भट्टराईज्यूबाट भएको छ । यस्तो प्रशंसनीय कार्य गर्न हिम्मत गर्ने भट्टराईज्यूप्रति विशेष धन्यवाद एवम् साधुवाद छ ।

"ब्रह्मसूत्रको अध्यास र चतुःसूत्री" नामक प्रस्तुत ग्रन्थमा वेदान्तचिन्तक भट्टराईज्यूले वेदान्तसिद्धान्तको हानि नहुने गरी अर्थात् वेदान्तदर्शनका मूल्यमान्यतालाई पूर्णतः आत्मसात् गरी नेपाली भाषामा उतार्नुभएको छ । पुस्तकको प्रारम्भमा ब्रह्मसूत्रको अध्यासभाष्य अनुवाद गर्नुभएको छ भने त्यसपछि ब्रह्मसूत्रको अध्यासभाष्यको भामती टीकाको अनुवाद समेत गर्नुभएको छ ।

आचार्य शङ्करको अध्यासभाष्य र भामती टीकाको अनुवादद्वारा अध्यासको स्वरूप विवेचन सकेपछि ब्रह्मसूत्र चतुःसूत्रीको शाङ्कर–भाष्यलाई अनुवाद गर्ने काम गर्नुभएको छ। यसभन्दा अघि ब्रह्मसूत्रका ५५५ सूत्रहरूको सङ्क्षिप्त विवेचना स्वामी श्रीभारतीतीर्थमुनिको वैयासकन्यायमालाका कारिकाका आधारमा ब्रह्मसूत्रसार नामक ग्रन्थ प्रकाशन गरेर अद्वैत वेदान्तका जिज्ञासुहरूलाई भट्टराईज्यूले गुन लगाइसक्नुभएको छ। त्यसैगरेर विगत वर्षहरूमा उपनिषत्सार, रासपञ्चाध्यायी, ज्ञान र भक्ति नामक ग्रन्थहरू प्रकाशन गरेर आफ्नो बाँकी रहेको शेष आयुको सदुपयोग उहाँले गर्नुभएको छ।

शास्त्रं शारीरमीमांसा देवश्चन्द्रार्धशेखरः।
आचार्याः शङ्कराचार्या सन्तु जन्मनि जन्मनि ॥

यसप्रकार शास्त्रमा शारीरकमीमांसा मानिने ब्रह्मसूत्र, भगवान्मा चन्द्रार्धशेखरशङ्कर र गुरुमा शङ्कराचार्यको प्रत्येक जन्ममा उपासना एवं अनुसरण गर्न पाइयोस् भन्ने कुनै मुमुक्षुको प्रार्थनालाई शरत्कुमार भट्टराईले अनुशीलन गर्नुभएको देखिन्छ। प्रस्तुत ग्रन्थका अतिरिक्त माथि उल्लेख भएका समेत अन्य थुप्रै वेदान्तपरक ग्रन्थहरूको लेखन र प्रकाशन गर्दै आउनुभएका शरत्कुमार भट्टराईको चिन्तनको केन्द्रबिन्दु वेदान्तदर्शन बनिरहोस् र उहाँको कलम वेदान्तदर्शनमै नित्यनिरन्तर चलिरहोस्। यस्ता सत्कार्यबाट संस्कृत भाषामा गति नभएका सर्वसामान्य एवं संस्कृत भाषामा गति भएर पनि वेदान्तदर्शनमा गति नभएका विज्ञ, पाठकजन एवम् मुमुक्षुजन लाभान्वित बन्न सकून् भन्ने शुभाशंसा समेत प्रकट गर्दछु।

२०६८ श्रीशङ्कराचार्यजयन्ती
शङ्कराचार्यमठ
देवपत्तन, पशुपति, काठमाडौं।

डा. स्वामी रामानन्द गिरि

शरत्कुमार भट्टराई
विजयचोक, प्रयागमार्ग,
बत्तीसपुतली–९, काठमाडौँ

टेलिफोन : ४११००५८
४११००९५



भूमिका

आद्य जगद्गुरु भगवत्पाद श्रीशङ्कराचार्यले ब्रह्मसूत्रका ५५५ सूत्रमा गहन भाष्य लेख्नुभएको छ। ती मध्ये प्रथम अध्यायको प्रथमपादको 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा'देखि लिएर 'तत्तु समन्वयात्'सम्मका चार ओटा सूत्रहरूमा श्रीशङ्कराचार्यका पट्टशिष्य श्रीपद्मपादाचार्यले पञ्चपादिका नामको ग्रन्थ अर्थात् टीका लेख्नुभएको छ। त्यसै पञ्चपादिकामा स्वामी श्रीप्रकाशात्ममुनिले व्याख्या लेख्नुभएको छ। जसलाई विवरण भनिन्छ। मैले पनि तिनै चार सूत्रहरूका शाङ्कर भाष्यलाई नेपाली भाषामा अनुवादका साथै अध्यास भाष्यको वाचस्पति मिश्रको भामती टीकाको अनुवाद गरेर यहाँ दिएको छु।

मेरो अत्यन्त सीमित अध्ययन, ज्ञान र क्षमताबाट मैले योभन्दा पहिले पनि अद्वैत वेदान्तसम्बन्धी केही ग्रन्थहरू लेखेर जिज्ञासु पाठकसमक्ष ल्याइसकेको छु। ब्रह्मसूत्र शाङ्करभाष्यका बारेमा पहिलेदेखि नै विभिन्न आचार्यहरूले विद्वत्तापूर्ण थुप्रै वृत्ति, टीका, वार्तिक समेत लेख्नुभएको छ। त्यो क्रम हालसम्म पनि अक्षुण्ण रहेको देखिन्छ। वस्तुतः प्रस्थानत्रयी मध्येका श्रीमद्भगवद्गीता, अद्वैतपरक उपनिषद्हरू र तीसँग सम्बन्धित अरू शास्त्रहरूको अध्ययन गर्दा ब्रह्मको बारेमा विभिन्न विचार र दृष्टिहरू प्रस्तुत भएका देखिन्छन्। सामान्य पाठक यसबाट रनभुल्ल पर्ने सम्भावना टड्कारो देखिन्छ। यसैको परिहार गर्न उपनिषद् र अरू शास्त्रहरूमा देखापरेको वैमत्य र विभिन्नताको समन्वय र निक्यौल ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यले गरेको छ।

उपनिषद्लाई ब्रह्मविचाराख्यशास्त्र भनिन्छ। विभिन्न

मतमतान्तरहरूको समन्वय ब्रह्मसूत्रका चार अध्यायहरूले गरेका छन् । यसलाई भारती तीर्थमुनिले यसरी सूत्रबद्ध गर्नुभएको छ । जस्तै –

शास्त्रं ब्रह्मविचाराख्यमध्यायाः स्युश्चतुर्विधाः ।
समन्वयाविरोधौ द्वौ साधनं च फलं यथा ॥

अद्वैतवेदान्तमा ब्रह्मसूत्रको ठूलो महत्त्व छ । यो कठिन ग्रन्थ भएको हुँदा बुझ्न अत्यन्त गाह्रो छ । यसलाई बुझ्न र स्वाध्याय गर्न पनि यसको सोपानक्रम निर्धारण गरिएको छ । त्यो सोपानक्रम यस्तो छ – १. अधिकारी निर्णय, २. गुरूपसत्ति, ३. पदार्थद्वय, ४. तदैक्य, ५. विरोधपरिहार, ६. साधन र ७. फल । यस क्रममा ब्रह्मज्ञानका लागि साधनचतुष्टय सम्पन्न मुमुक्षु नै अधिकारी हुनसक्तछ । ब्रह्मसूत्रको प्रथमसूत्र अथातो ब्रह्मजिज्ञासाले यही कुरा बताएको छ । ब्रह्मजिज्ञासाका लागि श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठ गुरु समक्ष गएर गुरूपसत्ति गर्नुपर्दछ । सम्प्रदायपरम्परा भएको गुरुले मात्रै शिष्यलाई ब्रह्मज्ञान प्रदान गर्नसक्तछ । विनागुरुका स्वयंघोषित गुरुबाट यो सम्भव छैन । गुरुले पदार्थद्वय अर्थात् तत्पदार्थ र त्वम्पदार्थको उपपत्ति पूर्वक शिष्यलाई उपदेश गर्दछन् । त्यसपछि अर्थात् त्वम्पदार्थ र तत्पदार्थको शोधन गर्ने ज्ञान गुरुबाट प्राप्त भएपछि शिष्यले त्वम् पदार्थ अर्थात् जीव र तत्पदार्थ अर्थात् ब्रह्मको एकताको अनुभव गर्दछ । जीव र ब्रह्मको एकताका बारेमा अरू दर्शनहरूले गरेको विरोधलाई पनि शिष्यले उपनिषद् वाक्यहरूको सूक्ष्म विश्लेषणबाट परिहार गर्दै आत्मा र ब्रह्मको एकत्वमा आफूलाई पारङ्गत गर्न सक्तछ । अन्त्यमा सोपानक्रममा मोक्ष प्राप्तिको साधन र त्यसको फलको पनि गुरुद्वारा शिष्यले उपदेश प्राप्त गर्दछ ।

यिनै कुरा ब्रह्मसूत्रका समन्वय, अविरोध, साधन र फल समेत चार अध्यायहरूमा अत्यन्त सूक्ष्मरूपमा आचार्य शङ्करले

वर्णन गर्नुभएको छ, तर बुझ्न अत्यन्त मुश्किल छ। अध्यासका बारेमा एउटा निबन्ध लेखेर २०६६ सालमा प्रकाशित मेरो ब्रह्मसाक्षात्कार ग्रन्थमा परिसकेको छ भनेर मैले ब्रह्मसूत्रसारमा समावेश गरेको थिइन। किन्तु अत्यन्त सङ्क्षिप्तरूपमा त्यो लेखिएको हुँदा त्यसबाट सायद जिज्ञासु पाठकहरूको जिज्ञासा शान्त हुन सकेन कि ! भन्ने लागेर यस चतुःसूत्रीमा त्यस अध्यासभाष्यलाई संस्कृतबाट जस्ताको तस्तै नेपालीमा अनुवाद गरेर दिएको छु। यस दुरूह भाष्यलाई अझै स्पष्ट पार्न आचार्य वाचस्पति मिश्रको भामती टीकाको सङ्क्षिप्त अनुवाद गरेर नेपालीमा मैले दिएको छु। चतुःसूत्रीको शङ्कराचार्यको भाष्यलाई पनि जस्ताको तस्तै नेपालीमा अनुवाद गरेर कहीँ कहीँ टिप्पणी पनि दिएको छु। यसको अन्त्यमा १९१ अधिकरणमा विभाजन गरेर सूत्र र सूत्रहरूको नेपालीमा अर्थ पनि दिएको छु। यसबाट जिज्ञासु पाठकहरूलाई अध्ययन गर्न सुगम हुनेछ भन्ने मैले विश्वास लिएको छु।

मैले झन्डै ५ दशकभन्दा अघि अर्थात् २०१८ सालमा गुरु श्रीगोपाल निधि तिवारीज्यूसँग पढेको ब्रह्मसूत्र शाङ्करभाष्य ३० वर्षको लामॖ अन्तरालपछि फेरि अहिले आएर २०५२ सालदेखि गुरु प्रा.डा. दीर्घराज घिमिरेज्यूसँग पढिरहेको छु, तर पनि मैले यसलाई छ्याङ्ङ बुझ्न सकेको छैन। त्यसैकारण नै श्रवणपछि मननका रूपमा विभिन्न शैलीबाट आफ्ना टुटेफुटेका शब्दमा यसलाई लेखेर आफ्ना अपवित्र वाणीहरूलाई पवित्र पार्ने दुष्प्रयास म गरिरहेको छु। यस सन्दर्भमा प्राचीन आचार्यहरूका भनाइलाई यहाँ उद्धरण गर्नु सान्दर्भिक ठान्दछु। भामतीकार वाचस्पति मिश्रले आफ्नू भामती टीकाको प्रारम्भ गर्दै लेख्नुभएको छ :–

आचार्यकृतिनिवेशनमप्यवधूतं वचोऽस्मदादीनाम्।
रथ्योदकमिव गङ्गाप्रवाहपातः पवित्रयति ॥

त्यसैगरेर शाङ्करभाष्यका रत्नप्रभाका टीकाकार स्वामी रामानन्दले त्यस्तै आशय प्रकट गर्नुभएको छ । जस्तै –

श्रीमच्छारीरकं भाष्यं प्राप्य वाक्शुद्धिमाप्नुयात् ।
इति श्रमो मे सफलो गङ्गा रथ्योदकं यथा ॥

आचार्यचरणहरूको पदचिह्नलाई अनुसरण गर्दै मैले पनि योभन्दा अघि शाङ्करभाष्यमा आधारित भएर ब्रह्मसूत्रसार र उपनिषत्सार लेखेर प्रकाशन गरिसकेको छु । यस कार्यबाट पनि मैले पूर्ण सन्तुष्टि प्राप्त गर्न नसकेको हुँदा भगत्पाद श्रीशङ्कराचार्यबाट प्रणीत ब्रह्मसूत्रको उपोद्घात अध्यासभाष्य, अथातो ब्रह्म जिज्ञासा, जन्माद्यस्य यतः, शास्त्रयोनित्वात् र तत्तुसमन्वयात् समेत चार सूत्रहरूको शाङ्करभाष्यको अक्षरशः नेपालीमा अनुवाद गर्दै आफ्नू अशुद्ध वाणीलाई शुद्ध पार्ने सत्प्रयास गरेको छु । जस्तै–

श्रीमत् शङ्करको भाष्य अध्यास चारसूत्रको ।
अवगाहनले मेरो होला कि ! शुद्धि चित्तको ॥

अध्यास भाष्य बुझ्न अत्यन्न कठिन हुने कुरा जिज्ञासु पाठकहरूले बुझ्नु भएकै हुनुपर्दछ । त्यसलाई केहीमात्रामा भए पनि सुगम होस् भन्ने दृष्टिकोणले मैले वाचस्पति मिश्रको भामती टीकालाई पनि सङ्क्षिप्तीकरण गरेर नेपालीमा दिएको छु ।

ब्रह्मसूत्रको अध्यास र चतुःसूत्रीको पाण्डुलिपि तयार भएपछि सो लिएर म आदरणीय डा.स्वामी रामानन्द गिरिज्यूका समक्ष आशीर्वचनका लागि पुगेको थिएँ । त्यो पाण्डुलिपि देखेपछि अत्यन्त खुशी भएर स्वामीज्यूले मलाई यस कार्यका लागि धन्यवाद दिनुभएको थियो । सिकारु विद्यार्थीका रूपमा मैले विगत वर्षहरूमा लेखेका ब्रह्मसूत्रसार, उपनिषत्सार समेतका ग्रन्थहरूप्रति पनि उहाँको अत्यन्त सकारात्मक भावना छ । मलाई बारम्बार लेखिरहन स्वामीज्यू प्रेरणा र प्रोत्साहन दिने गर्नुहुन्छ । प्रस्तुत "ब्रह्मसूत्रको अध्यास र चतुःसूत्री" को अनुवाद

देखेपछि स्वामीज्यू झन् खुशी हुनुभएको थियो । यस ग्रन्थमा स्वामीज्यूको आशीर्वचनका लागि मैले अनुरोध गरेको थिएँ ।

मैले अनुरोध गरेपछि स्वामीज्यूले मेरो आग्रहलाई सहर्ष स्वीकार गरी अध्यासका बारेमा अत्यन्त विशद तथा विद्वत्तापूर्ण अनुसन्धानात्मक आशीर्वादात्मक सम्मति 'अद्वैतवेदान्तदर्शनसम्मत अध्यासस्वरूपविवेचन' दिनुभएकोमा म स्वामीज्यूप्रति हार्दिक कृतज्ञता प्रकट गर्दछु । यसबाट मैले गरेको प्रयासलाई बल प्राप्त भएको छ । अत्यन्त दुरूह अध्यासमा नयाँ आयाम र प्रकाश प्राप्त भएको छ । यस गहन तथा अमूल्य सम्मतिका लागि म फेरि स्वामीज्यूमा हार्दिक कृतज्ञता अर्पण गर्दछु ।

वस्तुतः मेरो प्रयास केवल बालप्रयास मात्र हो । स्वामीज्यूको शुभाशीर्वचनबाट यस बालप्रयासलाई ऊर्ध्वगामी प्रेरणा र ऊर्जा प्राप्त भएको छ । अध्यासका सम्बन्धमा स्वामीज्यूबाट प्राप्त सम्मतिमा कतिपय गहन विचारहरूका साथै केही महत्त्वपूर्ण पारिभासिक शब्दावली र लक्षणहरू पनि सम्मिलित भएका छन् । त्यसबाट दुर्बोध अध्यास बुझ्न केही सुगम भएको मैले महसूस गरेको छु । जस्तै – 'अधिकृत्य आस्ते वस्त्वन्तरं अधिकृत्य प्रकाशते' 'सत्यानृतमिथुनीकरण लक्षणोऽध्यासः' 'सामान्यतः ज्ञाते विशेषतः अज्ञाते वस्तुनि भ्रमो भवति' 'अधिष्ठानसमसत्ताकस्य अवभासः अध्यासः' 'यद् यद् अध्यस्तं तत् तत् मिथ्या' इत्यादि ।

अन्त्यमा सम्पादनमा यथाशक्य सहयोग पुऱ्याउने श्रीविश्वनाथ रूपाखेती र कम्प्युटर उत्टङ्कण गर्ने श्रीखड्गप्रसाद खनाललाई धन्यवाद दिन्छु । प्रकाशनको गुरुतर अभिभारा लिइदिनुभएकोमा रत्नपुस्तक भण्डारका प्रोपराइटर श्रीरमेशश्रेष्ठज्यूप्रति हार्दिक कृतज्ञता ज्ञापन गर्दछु । ॐ ब्रह्मार्पणमस्तु ।

२०६८ पुत्रदा एकादशी

विनीत –

(हस्ताक्षर)

विषयसूची

ब्रह्मसूत्रको

अध्यासभाष्य

ब्रह्मसूत्रको अध्यासभाष्य

भाष्य :– युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोर्विषयविषयिणोतस्मः प्रकाश–वद्विरुद्धस्वभावयोरितरेतरभावानुपपत्तौ सिद्धायां तद्धर्माणामपि सुतरामितरेतरभावानुपपत्तिः, इत्यतोऽस्मत्प्रत्ययगोचरे विषयिणि चिदात्मके युष्मत्प्रत्ययगोचरस्य विषयस्य तद्धर्माणां चाध्यासः, तद्विपर्ययेण विषयिणस्तद्धर्माणां च विषये अध्यासो मिथ्येति भवितुं युक्तम् । तथापि अन्योन्यस्मिन्नन्योन्यात्मकतामन्योन्यधर्मांश्चा–ध्यस्येतरेतराविवेकेनात्यन्तविविक्तयोर्धर्मधर्मिणोर्मिथ्याज्ञाननिमित्तः सत्यानृते मिथुनीकृत्य, 'अहमिदं' 'ममेदम्'इति नैसर्गिकोऽयं लोकव्यवहारः ॥१॥

नेपालीमा अर्थ :– अन्धकार र प्रकाशका सरह विरुद्ध स्वभाव भएका 'तिमी' र 'म' यस्तो प्रतीति योग्य विषय र विषयीको तादात्म्य हुनसक्तैन । यस्तो सिद्ध भएपछि तिनका धर्मको पनि तादात्म्य कुनै अवस्थामा पनि हुनसक्तैन । यसकारण 'हामीहरू' यस्तो प्रतीतिको योग्य जुन चैतन्यस्वरूप अर्थात् आत्मा विषयी हो र त्यसमा 'तिमीहरू' यस्तो प्रतीतिको योग्य जुन विषय हो त्यो देह, इन्द्रिय आदि जड अनात्म वस्तु हुन् । यस्तो अवस्थामा त्यसको र त्यसका धर्महरूको अध्यास, त्यसको विपरीत विषयमा विषयी र त्यसका धर्महरूको अध्यास हुनसक्तैन । तैपनि जाड्य, चैतन्य आदि धर्म र अहङ्कार र आत्मरूपी धर्मी, जुन अत्यन्त भिन्न छन्, यिनीहरूको परस्पर भेद नबुझेर परस्परमा परस्परस्वरूप र परस्परका धर्मको अध्यास गरेर सत्य र असत्यको मिथुनीकरण अर्थात् एक गरेर 'म यो' 'यो मेरो' यस्तै मिथ्या ज्ञान गर्नु स्वभावसिद्ध हो, यसैबाट लोकव्यवहार चल्दछ । (१)

भाष्य :– आह, कोऽयमध्यासोनामेति । उच्यते – स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः तं केचिदन्यत्रान्यधर्माध्यास इति वदन्ति । केचित्तु यत्र यदध्यासस्तद्विवेकाग्रहनिबन्धनो भ्रम इति । अन्ये तु यत्र यदध्यासस्तस्यैव विपरीतधर्मत्वकल्पनामाचक्षते इति । सर्वथापि त्वन्यस्यान्यधर्मावभासतां न व्यभिचरति । तथा च लोकेऽनुभवः शुक्तिका हि रजतवदवभासते, एकश्चन्द्रः सद्वितीयवदिति । कथं पुनः प्रत्यगात्मन्यविषयेऽध्यासो विषयतद्धर्माणाम् ? सर्वो हि पुरोऽवस्थिते विषये विषयान्तरमध्यस्यति, युष्मत्प्रत्ययापेतस्य च प्रत्यगात्मनोऽविषयत्वं ब्रवीषि ॥२॥

नेपालीमा अर्थ :– यसमा प्रश्न आउँछ, यो अध्यास भनेको के हो ? यसको उत्तर हुन्छ, स्मृतिरूप पूर्वदृष्ट अर्थात् पहिले देखेको कुरा जुन सम्झनामा रहेको छ । त्यसको अर्कोमा अवभास हुनु अर्थात् झल्को हुनु त्यो नै अध्यास हो । अरू केही एउटामा अर्काका धर्मको आरोपलाई अध्यास भन्दछन् । जसमा जसको अध्यास हुन्छ, त्यसको भेदलाई सम्झन नसकेर अर्थात् छुट्याउन नसकेर जुन भ्रम खडा भएको छ त्यो नै अध्यास हो भनेर अर्काथरी भन्दछन् । फेरि अर्काथरीको मतमा भने जसमा जसको अध्यास भएको छ त्यसमा विरुद्ध धर्म भएकाको भावको कल्पनालाई नै अध्यास भनिन्छ । अध्यासका सम्बन्धमा जसले जे भने तापनि सबैका मतमा एउटामा अर्काका धर्मको प्रतीति हुनुरूप लक्षणको व्यभिचार हुँदैन ।

यसैगरेर लोकव्यवहारमा पनि शुक्ति नै रजत अर्थात् चाँदी जस्तो अवभासित हुन्छ अर्थात् देखिन्छ । एउटै चन्द्रमा दुई चन्द्रमा जस्तो देखिन्छ । यसप्रकारको अनुभव हुन्छ ।

यस अध्यासका सम्बन्धमा अविषय प्रत्यगात्मामा विषय र विषयका धर्मको अध्यास कसरी हुन्छ ? भनेर प्रश्न उठ्न सक्तछ । किनभने सबैजना पुरोवर्ती विषयमा अन्य विषयको अध्यास गर्दछन् ।

युष्मत् अर्थात् तिमी प्रत्ययको अयोग्य प्रत्यगात्मा अविषय हो भनेर तपाईं भन्नुहुन्छ, त्यो कसरी सम्भव छ ? भनेर पूर्वपक्षी प्रश्न गर्दछन् । (२)

भाष्य – उच्यते, न तावदयमेकान्तेनाविषयः, अस्मत्प्रत्ययविषयत्वात्, अपरोक्षत्वाच्च प्रत्यगात्मप्रसिद्धेः, न चायमस्ति नियमः पुरोऽवस्थित एव विषये विषयान्तरमध्यसितव्यमिति । अप्रत्यक्षेऽपि ह्याकाशे बालास्तलमलिनताद्यध्यस्यन्ति । एवमविरुद्धः प्रत्यगात्मन्यप्यनात्माध्यासः । तमेतमेवलक्षणमध्यासं पण्डिता अविद्येति मन्यन्ते । तद्विवेकेन च वस्तुस्वरूपावधारणं विद्यामाहुः तत्रैवं सति यत्र यदध्यासस्तत्कृतेन दोषेण गुणेन वाऽणुमात्रेणापि स न सम्बध्यते, तमेतमविद्याख्यमात्मानात्मनोः इतरेतराध्यासं पुरस्कृत्य सर्वे प्रमाणप्रमेयव्यवहारा लौकिका वैदिकाश्च प्रवृत्ताः सर्वाणि च शास्त्राणि विधिप्रतिषेधमोक्षपराणि । कथं पुनरविद्यावद्विषयाणि प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि शास्त्राणि चेति ॥३॥

नेपालीमा अर्थ :– सिद्धान्ती भन्दछन् – पहिलो कुरा त यो आत्मा अत्यन्त अविषय होइन । किनभने आत्मा ‘अस्मत्’ प्रत्ययको विषय हो र स्वप्रकाश हो । प्रत्यगात्मा प्रसिद्ध छ । अर्को कुरा पुरोवर्ती विषयमा नै अर्को विषयको अध्यास हुन्छ भन्ने यस्तो कुनै नियम छैन । किनकि अप्रत्यक्ष आकाशमा पनि अविवेकी मान्छेहरू तलमलिनता आदि अर्थात् तलो र मैलो आदिको अध्यास गर्दछन् । यसरी प्रत्यगात्मामा अनात्माको अध्यास पनि अविरुद्ध छ अर्थात् हुनसक्तछ । उपर्युक्त लक्षण भएको यस अध्यासलाई पण्डितहरू अविद्या भन्दछन् । यसलाई विवेक गरेर वास्तविक स्वरूपको निर्धारण गर्नुलाई विद्या भन्दछन् । यस्तो भएपछि जसमा जसको अध्यास हुन्छ, त्यसको गुण अथवा दोषसँग अणुमात्र पनि यसको सम्बन्ध छैन । उक्त अविद्यानामक अर्थात् आत्मा र अनात्माको परस्पर अध्यासलाई निमित्त मानेर सबै लौकिक र वैदिक

प्रमाणप्रमेयको व्यवहार प्रवृत्त भएको छ। सबै विधिनिषेधबोधक एवं मोक्षपरक शास्त्र प्रवृत्त भएका छन्। यस्तो अवस्थामा कसरी प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरू लौकिक तथा वैदिक व्यवहार र शास्त्रहरूसमेत उपर्युक्त अविद्यात्मक अध्यासलाई लक्ष्य गरेर चलेका हुन् भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ ? (३)

भाष्य :– उच्यते, देहेन्द्रियादिष्वहंममाभिमानरहितस्य प्रमातृत्वानुपपत्तौ प्रमाणप्रवृत्त्यनुपपत्तेः। नहीन्द्रियाण्यनुपादाय प्रत्यक्षादिव्यवहारः सम्भवति। न चाधिष्ठानमन्तरेण इन्द्रियाणां व्यवहारः सम्भवति। न चानध्यस्तात्मभावेन देहेन कश्चिद्व्याप्रियते। न चैतस्मिन्सर्वस्मिन्नसति असङ्गस्य आत्मनः प्रमातृत्वमुपपद्यते। न च प्रमातृत्वमन्तरेण प्रमाणप्रवृत्तिरस्ति। तस्मादविद्यावद्विषयाण्येव प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि शास्त्राणि च ॥४॥

नेपालीमा अर्थ :– उपर्युक्त अनुसारको शङ्का उठेपछि उत्तरपक्षी भन्दछन् – देह, इन्द्रिय आदिमा म र मेरो यस्तो अभिमानरहित पुरुषको प्रमातृत्व असिद्ध भएपछि प्रमाताको उपपत्ति हुँदैन। यसरी प्रमाता अनुपपन्न भएपछि प्रमाणको प्रवृत्ति पनि अनुपपन्न हुन्छ। यसकारण इन्द्रियहरूको ग्रहण नगरीकन प्रत्यक्ष आदिको व्यवहार सम्भव छैन। अधिष्ठान विना इन्द्रियहरूद्वारा घट, पटादिको व्यवहार हुनसक्तैन। यो अध्यास नभएमा असङ्ग आत्मा प्रमाता हुनसक्तैन। प्रमाताका अभावमा प्रमाणको प्रवृत्ति हुँदैन। यसकारण प्रत्यक्ष आदि प्रमाण र शास्त्रको आश्रय अविद्यावान् पुरुष नै हो। (४)

भाष्य :– पश्वादिभिश्चाविशेषात्। यथा हि पश्वादयः शब्दादिभिः श्रोत्रादीनां सम्बन्धे सति शब्दादिविज्ञाने प्रतिकूले जाते ततो निवर्तन्ते, अनुकूले च प्रवर्तन्ते। यथा दण्डोद्यतकरं पुरुषमभिमुखमुपलभ्य मां हन्तुमयमिच्छतीति पलायितुमारभन्ते, हरिततृणपूर्णपाणिमुपलभ्य तं प्रत्यभिमुखी भवन्ति। एवं पुरुषा अपि व्युत्पन्नचित्ताः क्रूरदृष्टिनाक्रोशतः खड्गोद्यतकरान् बलवत उपलभ्य

ततो निवर्तन्ते, तद्विपरीतान् प्रति प्रवर्तन्ते । अतः समानः पश्वादिभिः पुरुषाणां प्रमाणप्रमेयव्यवहारः ॥५॥

नेपालीमा अर्थ :– अध्यासबाट नै पुरुष र पशुसमेतमा पनि प्रवृत्ति र निवृत्तिरूप व्यवहार चलेको देखिन्छ । किन कि पशु आदि शब्द सुनेपछि आफ्नो अनुकूल भएमा प्रवृत्त हुन्छन् र प्रतिकूल भएमा निवृत्त हुन्छन् । जस्तै मानिसले हातमा लौरो उठाएको देखेमा यो मलाई पिट्न चाहन्छ भन्ने ठानेर भाग्न थाल्दछ । यदि मानिसका हातमा घाँस भएमा उसको अगाडि आउँछ । त्यसैगरेर विवेकी पुरुष पनि क्रूर मान्छेलाई देखेमा पर हट्तछ र राम्रो मान्छेलाई देखेमा उसका तिर प्रवृत्त हुन्छ । अतः मान्छेको प्रमाण र प्रमेय व्यवहार पशु आदिका सरह देखिन्छ । (५)

भाष्य :– पश्वादीनां च प्रसिद्धोऽविवेकपुरःसरः प्रत्यक्षादिव्यवहारः । तत्सामान्यदर्शनाद् व्युत्पत्तिमतामपि पुरुषाणां प्रत्यक्षादिव्यवहारस्तत्कालः समान इति निश्चीयते । शास्त्रीये तु व्यवहारे यद्यपि बुद्धिपूर्वकारी नाविदित्वात्मनः परलोकसम्बन्धमधिक्रियते, तथापि न वेदान्तवेद्यमशनायाद्यतीतमपेतब्रह्मक्षत्रादिभेदमसंसार्यात्मतत्त्वमधिकारेऽपेक्ष्यते, अनुपयोगाद् अधिकारविरोधाच्च । प्राक्च तथाभूतात्मविज्ञानात् प्रवर्तमानं शास्त्रमविद्यावद्विषयत्वं नातिवर्तते । तथा हि 'ब्राह्मणो यजेत' इत्यादीनि शास्त्राणि आत्मनि वर्णाश्रमवयोऽवस्थादिविशेषाध्यासमाश्रित्य प्रवर्तन्ते ॥६॥

नेपालीमा अर्थ :– पशु आदिका प्रत्यक्ष समेतका व्यवहारहरू अविवेकपूर्वक हुने कुरा प्रसिद्ध छ । यो एकै समान छ । अतः विवेकी मान्छेको पनि प्रत्यक्ष आदि व्यवहार तत्कालमा अर्थात् व्यवहारकालमा समान छ भन्ने कुरा निश्चित छ । शास्त्रीय व्यवहारमा भने परलोकसँग आत्माको सम्बन्ध भएको कुरा नबुझीकन वास्तविकरूपमा विवेकी मान्छे अधिकृत हुनसक्तैन । जुन मान्छेको सांसारिक एषणा हटिसकेको छ, जसमा ब्राह्मण, क्षत्रिय आदि

भेदभाव हटिसकेको छ, यस्ता असंसारी पुरुषमा कर्माधिकारको अपेक्षा रहँदैन। किनभने त्यसमा आत्मतत्त्वको अनुपयोग छ र अधिकारको विरोध छ। यसरी विचार गर्दा आत्मज्ञान हुनुभन्दा पहिले अविद्वान्का लागि शास्त्रहरू प्रयुक्त हुन्छन्। जस्तै 'ब्राह्मणले यज्ञ गरोस्' भन्ने आदि शास्त्रहरू आत्मामा विभिन्न वर्ण, आश्रम, वय, अवस्था आदि आदिको अध्यास गरेर नै प्रवृत्त हुन्छन्। (६)

भाष्य :– अध्यासो नाम अतस्मिंस्तद्बुद्धिरित्यवोचाम। तद्यथापुत्रभार्यादिषु विकलेषु सकलेषु वा अहमेव विकलः सकलो वेति बाह्यधर्मानात्मन्यध्यस्यति। तथा देहधर्मान्स्थूलोऽहं, कृशोऽहं, गौरोऽहं, तिष्ठामि, गच्छामि, लङ्घयामि चेति। तथेन्द्रियधर्मान् – मूकः, काणः, क्लीबः, बधिरः, अन्धोऽहमिति। तथाऽन्तःकरणधर्मान् कामसङ्कल्पविचिकित्साध्यवसायादीन्। एवमहंप्रत्ययिनमशेषस्वप्रचार–साक्षिणि प्रत्यगात्मन्यध्यस्य तं च प्रत्यगात्मानं सर्वसाक्षिणं तद्विपर्य–येणान्तःकरणादिष्वध्यस्यति। एवमयमनादिरनन्तो नैसर्गिकोऽध्यासो मिथ्याप्रत्ययरूपः कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रवर्तकः सर्वलोकप्रत्यक्षः ॥७॥

नेपालीमा अर्थ :– अध्यास भनेको जसमा त्यो छैन, त्यसैमा त्यो भएको बुद्धि नै अध्यास भएको कुरा पहिले नै भनिसकिएको छ। त्यो अध्यास यसप्रकार छ – छोरो, पत्नी आदि दुःखी भएमा आफैँ दुःखी र सुखी भएमा आफैँ सुखी हुँ भन्ने भावना राखेर बाहिरी पदार्थका धर्महरू आफूमा अध्यस्त गरिन्छन्। त्यसैगरेर आत्मामा देहका धर्महरूको अध्यास गरेर भनिन्छ – म मोटो हुँ, म दुब्लो हुँ, म गोरो हुँ, म बस्तछु, म जान्छु, म नाघ्दछु आदि। त्यसैगरेर आत्मामा इन्द्रियहरूका धर्महरूको अध्यास गरेर भनिन्छ – म लाटो हुँ, म कानो हुँ, म नपुंसक हुँ, म बहिरो हुँ, म अन्धो हुँ आदि। यसैप्रकार – काम, सङ्कल्प, संशय, निश्चय आदि अन्तःकरणका धर्महरूलाई आत्मामा अध्यस्त गरिन्छन्। 'म' यस्तो ज्ञान उत्पन्न गर्ने भएको अन्तःकरणका सम्पूर्ण कृतिहरूको साक्षी अर्थात् प्रत्यगात्मामा अध्यास गरिन्छ। त्यसको विपरीत त्यस

सर्वसाक्षी प्रत्यगात्मालाई अन्तःकरण आदिमा अध्यास गरिन्छ। यसरी अनादि, अनन्त, नैसर्गिक, मिथ्याज्ञानस्वरूप, कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि उत्पन्न गर्ने भएको यो अध्यास सर्वलोक प्रत्यक्ष छ। अर्थात् सबैका लागि प्रत्यक्ष छ। (७)

भाष्य :– अस्यानर्थहेतोः प्रहाणाय आत्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते। यथा चायमर्थः सर्वेषां वेदान्तानां तथा वयमस्यां शारीरकमीमांसायां प्रदर्शयिष्यामः ॥८॥

नेपालीमा अर्थ :– यसप्रकारको अनर्थको हेतु भएको अध्यासको समूल नाश गर्नका लागि एवं ब्रह्म र आत्माको ऐक्यज्ञान गर्नका लागि सम्पूर्ण वेदान्तहरू आरम्भ गरिन्छन्। सबै वेदान्तहरूको विषय ब्रह्मात्मैकत्व नै हो। यसको विवरण यस शारीरकमीमांसा अर्थात् ब्रह्मसूत्रमा दिइने छ। (८)

अध्यासभाष्य समाप्त भयो।



ब्रह्मसूत्र
अध्यासभाष्यको
भामतीटीकाको
नेपालीमा अनुवाद

भामती

अनिर्वाच्याविद्या[1]द्वितयस[2]चिवस्य प्रभवतो–
विव[3]र्त्ता यस्यैते वियदनिलतेजोऽबवनयः ।
यतश्चाभूद्विश्वं चरमचरमुच्चावचमिदं
नमामस्तद्ब्रह्मापरिमितसुखज्ञानममृतम् ॥१॥

अर्थ :– अनिर्वाच्य अर्थात् सत्‌देखि भिन्न असत्‌देखि भिन्न र सदसत्‌देखि भिन्न, दुईथरी सहायक अर्थात् अनादि अविद्या र अन्तःकरणावच्छिन्न अज्ञानद्वारा सिर्जित यी जसका आकाश, वायु, तेज, जल र पृथिवी यी पाँच भूतहरू विवर्त अर्थात् अतात्त्विक कार्य हुन् । त्यसपछि जुन ब्रह्मबाट समस्त चराचर अर्थात् हिँड्ने र नहिँड्ने प्रपञ्च समुद्भूत हुन्छन् । त्यस असीम सुखसिन्धु र शाश्वत ज्ञानरूप ब्रह्मलाई हामीहरू नमस्कार गर्छौं । (१)

निःश्वसितमस्य वेदा वीक्षितमेतस्य पञ्च भूतानि ।
स्थितमेतस्य चराचरस्य च सुप्तं महाप्रलयः ॥२॥

अर्थ :– यसै ब्रह्मका श्वासबाट ऋक् आदि वेदहरू, हेराइबाट आकाशादि पञ्चमहाभूतहरू, हँसाइबाट स्थावरजङ्गम जगत्‌को सिर्जना हुन्छ । त्यसैगरेर ब्रह्मको सङ्कल्पमात्रबाट विश्वको सृष्टि हुन्छ । अनि सुषुप्तिबाट महाप्रलय हुन्छ । (२)

---

१. एषा ह्यविद्या अनादिर्भावरूपा । २. मूलाविद्या तथा अन्य पूर्वपूर्वविभ्रम संस्कारः । तदविद्याद्वितयं, सत्त्वासत्त्वाभ्यांमनिर्वाच्यं सचिवं सहकारी यस्य तत्तया । तत्सचिवता ब्रह्मणस्तद्विषयता, तदाश्रयास्तु जीवा एवेति वक्ष्यते । ३. अतत्त्वतोऽन्यथाभावो विवर्तः । न केवलं भूतानां ब्रह्मविवर्तत्वं, अपितु जीवानामपि चराचरशरीरोपाधिकानां तत्प्रतिबिम्बत्वेन तद्विवर्ततेत्याह । – वेदान्तकल्पतरु

षड्भिरङ्गैरुपेताय विविधैरव्ययैरपि ।
शाश्वताय नमस्कुर्मो देवाय च भवाय च ॥३॥

अर्थ :– ६ अङ्ग र विविध अव्ययहरूले परिपूर्ण भगवान् श्रीशङ्कर र वेदलाई हामी नमस्कार गर्दछौं । (३)

मार्त्तण्डतिलकस्वामिमहागणपतीन् वयम् ।
विश्ववन्द्यान् नमस्यामः सर्वसिद्धिविधायिनः ॥४॥

अर्थ :– मार्तण्ड (सूर्य), तिलकस्वामी (स्वामी कार्तिकेय) र महागणपतिलाई हामी नमस्कार गर्दछौँ। ती सबै देवताहरू विश्ववन्द्य छन्। यिनीहरूको पूजा गर्नाले सिद्धि प्राप्त हुन्छ। (४)

ब्रह्मसूत्रकृते तस्मै वेदव्यासाय वेधसे ।
ज्ञानशक्त्यवताराय नमो भगवतो हरेः ॥५॥

अर्थ :– वैष्णावी ज्ञानशक्तिका अवताररूप ब्रह्मसूत्रका रचयिता सर्वज्ञ महर्षि वेदव्यासलाई मेरो नमस्कार छ। (५)

नत्वा विशुद्धविज्ञानं शङ्करं करुणाकरम् ।
भाष्यं प्रसन्नगम्भीरं तत्प्रणीतं विभज्यते ॥६॥

अर्थ :– विमलप्रज्ञ एवं करुणासागर भगवान् शङ्कराचार्यलाई नमस्कार गर्दै उहाँले रचना गरेको प्रसन्न अर्थात् सुगम भाष्यको व्याख्यान गर्दछु। (६)

आचार्यकृतिनिवेशनमप्यवधूतं वचोऽस्मदादीनाम् ।
रथ्योदकमिव गङ्गाप्रवाहपातः पवित्रयति ॥७॥

अर्थ :– जसरी गङ्गाको पवित्र जलको प्रवाहमा मिलेपछि अपवित्र नालीको जल पवित्र हुन्छ। त्यसैगरेर भाष्यका साथ म वाचस्पति

मिश्रको भामती नामको व्याख्याको सम्बन्ध हुनाले म वाचस्पति मिश्रको अपवित्र वाणी पनि पवित्र हुन्छ । (७)

'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' भन्ने ब्रह्मसूत्रको प्रथम सूत्रद्वारा सूत्रकार वेदव्यास ब्रह्मको सहजसिद्ध जिज्ञास्यता देखाउँदै ब्रह्मविचारको प्रस्ताव राख्नुहुन्छ । त्यसैको व्याख्याका सन्दर्भमा भाष्यकार आचार्य शङ्कर अध्यासको उपपादन अर्थात् आक्षेपपूर्वक स्वरूपनिरूपण गर्दैहुनुहुन्छ । आपाततः प्रतीयमान सूत्र र भाष्यको यस असामञ्जस्यतालाई हटाउँदै भामतीकार ब्रह्मको जिज्ञासाका साथसाथै अध्यासको अन्वय र व्यतिरेक देखाउनका लागि यहाँ सामान्य व्याप्ति पनि देखाउनुहुन्छ । अब यसपछि भामती शुरु हुन्छ ।

जुन वस्तु असन्दिग्ध अर्थात् सन्देहरहित र निष्प्रयोजन हुन्छ, त्यो विद्वान्हरूका लागि जिज्ञासाको विषय हुँदैन । सजग पुरुषका आँखाका अगाडि प्रखर प्रकाशमा राखिएको घडा जसरी असन्दिग्ध हुन्छ र काकदन्त निरर्थक पदार्थ हुन्छ, त्यसरी नै प्रकृतमा ब्रह्मतत्त्व पनि असन्दिग्ध र निष्प्रयोजन देखिन्छ । अतः यहाँ जिज्ञास्यता अर्थात् विचारणीयताको व्यापकीभूत असन्दिग्धता एवं सप्रयोजनताको विरोधी सन्दिग्धत्व एवं निष्प्रयोजनत्वको उपलब्धि देखिन्छ । यसकारण ब्रह्मको जिज्ञास्यता अर्थात् विचारणीयता कुनै पनि हालतमा न्यायोचित भन्न सकिँदैन ।

उपर्युक्त अनुसार आक्षेप आएपछि त्यसको परिहार गर्दै ब्रह्ममा असन्दिग्धताको उपपादनसमेत भामतीकार यसरी गर्नुहुन्छ –

ब्रह्ममा असन्दिग्धताको उपपादन

'बृहत्वाद् बृंहणत्वाच्च तद्ब्रह्मेत्यभिधीयते ।' (वि.पु.३।२२) अर्थात् बृहत् (व्यापक) र बृंहण (शरीरादिको वृद्धिको कारण) हुनाले जीवात्मालाई नै ब्रह्म भनिएको हो । त्यो भुसुनादेखि देवतासम्मका

सम्पूर्ण देह इन्द्रिय, मन, बुद्धि र शब्दादिरूप इदंकारास्पद बाह्य पदार्थहरूभन्दा भिन्न 'अहम्' यसप्रकारको अपरोक्ष अनुभवबाट अवगत हुन्छ । अतः त्यो आत्मा के हो ? भनेर यसप्रकार जिज्ञासाको विषय हुनसक्तैन । यस आत्माका विषयमा न कसैले पनि 'अहं वा नाहं वा' भनेर सन्देह गर्दछ । अथवा न 'नाहमेव' भनेर यस्तो विपरीत निश्चय नै गर्दछ । 'अहं कृशः' स्थूलः, गच्छामि इत्यादि अनुभूतिकाद्वारा कृशत्व, स्थूलत्व र गमनादि क्रियारूप शरीरका धर्महरू र अहन्त्वरूप आत्माका धर्मको एक अधिकरणमा रहनु सिद्ध हुन्छ । अतः साधारण मान्छे शरीरलाई आत्मा मान्दछ । ऊ शरीरादिभन्दा भिन्न आत्माको अनुभव गर्दैन भनेर यस्तो कुरा भन्नु उचित देखिँदैन, त्यो के भने शरीरलाई 'अहम्' यस प्रकारको प्रतीतिको विषय मान्न सकिँदैन, अन्यथा अहंपदार्थमा पूर्व र परकालको एकताको अवगाहन गर्ने भएको प्रत्यभिज्ञा हुनसक्तैन । जस्तै– 'योऽहं बाल्यावस्थायां पितृपिता–महादिकमनुभूतवान्, स एवाहं वृद्धावस्थायां पुत्रपौत्रादिकमनुभवामि ।' यसको कारण यो हो कि, बाल्यावस्थाको र वृद्धावस्थाको शरीर एउटै रहँदैन । यी दुवै स्पष्ट रूपमा भिन्नाभिन्नै हुन् । अतः शरीरभन्दा भिन्नै अहं पदार्थ भएको कुरा निश्चित हुन्छ । यदि बाल्य र वृद्ध शरीरमा कुनै प्रकारको एकरूपता हुन्थ्यो त, त्यस अवस्थामा त्यसलाई अहंपदार्थ मान्न सकिन्थ्यो, तर यस्तो कुरा सम्भव छैन । यस सम्बन्धमा निश्चित व्याप्ति छ, त्यो व्याप्ति हो – जुन बाल्यकालको शरीरको वृद्धावस्थामा व्यावृत्त अर्थात् निवृत्त भएपछि पनि जुन अहं पदार्थ अनुवृत्त भइरहन्छ । मालामा विभिन्न फूलका थुँगाहरूलाई उनेर राख्ने धागो जस्तै । धागो फूलभन्दा भिन्नै तत्त्व भएर पनि सबैमा अनुस्यूत भएर रहन्छ । अतः बाल्य र वृद्धावस्थाका शरीर परस्पर व्यावृत अर्थात् फरक हुन् ता पनि तिनका भित्र अहङ्कारास्पद आत्मतत्त्व सर्वत्र अनुगत भएको कारण शरीरादिदेखि भिन्नै स्थिर भएर रहन्छ ।

केवल शरीरको बाल्यादि अवस्था निवृत्त हुँदाखेरिमात्रै अहङ्कारास्पद पदार्थको अनुवृत्ति हुने नभएर कुनै मान्छेले सपनामा देवशरीर प्राप्त गरेर तदनुरूप देवसुलभ भोगको उपभोग गर्दछ। किन्तु सपनाबाट जागा भएपछि उसले आफ्नू मानिसकै शरीरमा फर्केपछि सपनामा पाएको देवशरीरभन्दा यो मनुष्य शरीर भिन्नै हो, तर म भन्ने जीवात्मा चाहिँ एउटै हो भन्ने अनुभव गर्दछ।

उपर्युक्त अनुसार सपनामा मात्रै त्यस्तो नभएर जागरणकालमा पनि कुनै योगी आफ्नू योगबलबाट आफ्नू मनुष्य शरीरभन्दा भिन्नै बाघ आदिको शरीर धारण गर्दछ, तर एकै समयमा त्यस योगीले विभिन्न शरीरमा पनि आफ्नू अनुवृत्ति र एकताको विस्पष्ट अनुभव गर्दछ। यसबाट व्यावृत्त हुने भएको शरीरभन्दा सर्वत्र अनुवृत्त अहङ्कारास्पद आत्मा भिन्नै हो भन्ने थाहा हुन्छ।

यसैगरेर इन्द्रियहरूलाई पनि अहंप्रतीतिको विषय मान्न सकिँदैन, किनभने इन्द्रियहरूलाई पृथक् गर्दा पनि अहं प्रत्ययको एकताको अनुभूति हुन्छ। जस्तै – 'योऽहमिदमद्रक्षम्, स एवाहमिदानीमिदं स्पृशामि।' अर्थात् मैले पहिले जुन देखेथेँ, त्यसैलाई अहिले छुन्छु। इत्यादि यी व्यवहारहरूद्वारा अध्यवसान क्रियाको कारणता बुद्धिमा र सङ्कल्पन क्रियाको कारणता मनमा निश्चित हुन्छ। अहंपदार्थ ती क्रियाहरूको कर्ता हो। करण कहिल्यै पनि कर्ता हुँदैन। यदि शरीर र इन्द्रियहरूलाई अहंपदार्थ भन्न सकिँदैन भने तब 'अहं कृशः' 'अहं अन्धः' इत्यादि व्यवहारहरूमा कृशताको आश्रयीभूत शरीर र अन्धताको आधारभूत चक्षु इन्द्रियको अहमास्पद किन भनियो ? यस प्रश्नको सोझो उत्तर हुन्छ, त्यो हो – उक्त स्थानमा शरीरादिमा जुन आत्मरूपताको व्यवहार गरियो, त्यो त्यस्तैखालको गौण व्यवहार हो, जस्तै मञ्चादिमा मञ्चस्थ पुरुषहरूको व्यवहार 'मञ्चाःक्रोशन्ति' भनेर गौण व्यवहार हुन्छ। फलतः 'इदम्' 'इदम्' – यसरी प्रतीत हुनेभएका शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धि र

शब्दादि विषयदेखि भिन्न 'अहम्' यसप्रकारको स्फुटतर अनुभव अर्थात् निश्चयको विषयीभूत आत्मामा सन्दिग्धत्व नहुने भएका कारण आत्माको जिज्ञासा हुनु सम्भव छैन ।

सप्रयोजनत्वाभावको उपपादन

विचारबाट निष्पादित हुने आत्मज्ञानको कुनै विशेष प्रयोजन सिद्ध हुँदैन । यसकारण जिज्ञास्यता सम्भव छैन । किनभने 'आत्मा जिज्ञास्यो न भवति, निष्प्रयोजनत्वात्, काकदन्तवत्' अर्थात् आत्मा जिज्ञास्य हुँदैन, प्रयोजनरहित हुनाले कागको दाँत जस्तै । कर्तृत्वादिरूप बन्धनको निवृत्ति नै वेदान्त सिद्धान्तमा मोक्ष भनिन्छ । आत्माको जुन अज्ञान हो त्यसैबाट नै आत्मामा कर्तृत्वादि प्रपञ्चको आरोप गरिन्छ । त्यस अज्ञानको आत्मज्ञानद्वारा नै निवृत्ति हुनसक्तछ, तर कर्तृत्वादि प्रपञ्च अनादि भएको र आत्मज्ञान पनि आत्मरूप भएको कारण अनादि हो । यी दुवै पदार्थहरू अनादिकालदेखि नै साथसाथै आइरहेका छन्, ती दुईमा नाश्यनाशकभाव सम्भव देखिँदैन । किनभने सँगसँगै रहने पदार्थहरूको आपसमा विरोध हुन्छ भन्ने कुरा मान्नसकिँदैन ।

यहाँ यो पनि जिज्ञासा हुन्छ, त्यो हो कर्तृत्वादिका आरोपको निमित्तकारणलाई आत्मतत्त्वको अननुभव अर्थात् अज्ञान मानिन्छ भनेर भन्न मिल्दैन । किनभने त्यसको यहाँ कुनै पनि सम्भावना छैन । किनकि 'अहं कर्ता' 'अहं भोक्ता' यसप्रकारको अनुभवभन्दा भिन्नै अरू आत्मतत्त्वको अनुभव कुनै अवस्थामा पनि हुनसक्तैन । त्यो प्रसिद्ध छैन । यो अनुभव भने सदैव विद्यमान छ । यो रहँदारहँदै आत्मतत्त्वको अननुभव कसरी हुनसक्तछ ? भनेर जुन भनिन्छ, त्यो उपनिषत्प्रतिपाद्य अकर्ता अभोक्ता र देहेन्द्रियादिदेखि भिन्न निरुपाधि आत्माको अनुभव नै तात्त्विक अनुभव हो । त्यस्तो आत्मतत्त्वको अनुभव उपनिषद् ग्रन्थको श्रवणादिभन्दा पूर्व

हुनसक्तैन। त्यो अनादि होइन। त्यही तत्त्वज्ञानलाई आत्माका अज्ञानको विरोधी र निवर्तक हो भनेर मानिन्छ भन्नु ठीक होइन। किनभने 'अहंकर्ता' 'अहंभोक्ता' यसप्रकारको लौकिक अनुभवबाट सिद्ध कर्तृत्वादि धर्मयुक्त आत्माको स्वरूपको अपलाप अथवा अन्यथात्व एउटा उपनिषत्ले त के हजारौँ उपनिषत् ग्रन्थहरू मिलेर पनि गर्न सक्तैनन्।

अर्को कुरा आत्मालाई अकर्ता, अभोक्ता मानेमा उक्त लोकप्रसिद्ध अनुभव विरुद्ध हुनजान्छ। सर्वजनीन स्फुटतर अनुभवबाट सिद्ध घटलाई कुनै पनि हालतमा पट बनाउन सकिँदैन। फलतः 'अहं कर्ता' 'अहं भोक्ता' यसप्रकारको सुदृढ अनुभवका विरुद्ध अकर्ता, अभोक्ता आत्माका प्रतिपादक उपनिषद्ग्रन्थहरूलाई औपचारिक अथवा गौणार्थक मान्नु नै उचित देखिन्छ। पूर्वपक्षद्वारा उठाइएका यी सम्पूर्ण आशङ्काहरूको परिहार गर्नका लागि नै "युष्मदस्मत्प्रत्यय गोचरयोः" देखि लिएर 'नैसर्गिकोऽयं लोकव्यवहारः' सम्म आएको हो।

अध्यासको अनुपपत्ति र उपपत्ति

अध्यासभाष्यका दुई भाग छन्। १. अध्यास विरुद्ध आक्षेप अर्थात् अध्यासको अनुपपत्ति र २. त्यसको समाधान अर्थात् अध्यासको उपपत्ति। आरम्भदेखि लिएर 'मिथ्या भवितुं युक्तम्' सम्मको भाष्य आक्षेप र 'तथापि' देखि लिएर 'नैसर्गिकोऽयं लोकव्यवहार' सम्म समाधानभाष्य हो। समाधानभाष्यको आरम्भमा 'तथापि' पदको प्रयोग भएको छ। आक्षेपभाष्यको आरम्भमा 'यद्यपि' पदको प्रयोग गर्नु उपयुक्त हुने देखिन्छ। किनभने 'यद्यपि' र 'तथापि' यी दुईथरी प्रयोग सापेक्ष छन्। एउटा पद नभएमा अर्को पद साकाङ्क्ष रहेर अन्वय बोध गराउन अक्षम हुन्छ। हुन त यहाँ आत्मबोध गराउनका लागि जस्तै 'अस्मत्' शब्द राखिएको

छ भने अनात्मपदार्थको सङ्ग्रह गर्नका लागि 'इदम्' शब्द राख्नु पर्दथ्यो, 'युष्मत्' शब्द होइन। किनभने सबै अनात्म पदार्थ इदंकारास्पद नै हुन्छन्। तथापि आत्मा र अनात्मपदार्थहरूको पारस्परिक अत्यन्त विरोध देखाउनका लागि 'अस्मत्' पदका साथ युष्मत् पदको योजना समुचित देखिन्छ। किनभने अहङ्कारको विरोधी जसरी त्वङ्कार देखिन्छ, त्यसैगरेर 'इदङ्कार' देखिँदैन। 'अस्मत्' का साथ 'युष्मत्' को कहिल्यै पनि प्रयोग हुँदैन। किन्तु इदमादिको सहप्रयोगभने हुन्छ। जस्तै – 'इमे वयम्' 'एते वयमास्महे।' यसबाट यो अत्यन्त स्पष्ट हुन्छ, किनभने 'युष्मत्' र 'अस्मत्' प्रयोगका बीचमा प्रखर विरोध देखेर नै आक्षेपवादीले आत्मा र अनात्मपदार्थको अत्यन्त विरोध देखाउनका लागि 'युप्मदस्मतप्रत्ययगोचरयोः' यस्तो प्रयोग नै उचित संझिए।

चिदात्मा विषयी हो र बुद्धि, इन्द्रिय, शरीर र शब्दादि यी सबै विषय हुन्। किनभने विपूर्वक 'षीञ् बन्धने' धातुबाट पचाद्यच् गरेर 'विषय' शब्द बन्दछ। यसको व्युत्पत्ति यसप्रकार छ – 'विसिन्वन्ति निबध्नन्ति विषयिणमिति विषयः' अर्थात् ज्ञानरूप विषयी पदार्थलाई आफूसँग यसरी बाँद्धछन् कि 'घटज्ञानम्', 'पटज्ञानम्' यसप्रकार विषयको सहयोग नपाएमा ज्ञानको निरूपण नै हुनसक्तैन।

आत्मा र अनात्मजगत्को परस्पर अध्यास हुनसक्तैन, किनभने आत्मा र अनात्मपदार्थका बीचमा अत्यन्त विरोध या वैरूप्य छ। किनकि शुक्ति र रजतजस्ता समानरूप भएका पदार्थहरूको नै परस्पर विनिमयात्मक अध्यास लोकप्रसिद्ध छ। प्रखर प्रकाश र गाढ अन्धकारको कहिल्यै पनि शुक्तिरजत सरह तादात्म्याध्यास देख्न सकिँदैन भनेर भाष्यकार भन्नुहुन्छ। जस्तै – 'तमः प्रकाशवद्विरुद्धस्वभावयोरितरेतरभावानुपपत्तौ' यहाँ 'इतरेतरभाव' को अर्थ अन्य पदार्थमा अन्यरूपता भन्ने हुन्छ। जस्तै शुक्तिमा

रजतरूपता प्रतीत हुन्छ र त्यस्तै गरेर आत्मामा अनात्माको। तादात्म्य हुन नसक्ने हुँदा आत्मा र अनात्माको अध्यास हुनसक्तैन भनेर जुन शङ्का व्यक्त गरिएको छ, त्यो ठीक होइन। किनभने जसरी जपाकुसुम र स्फटिकरूप दुईथरी धर्मी पदार्थहरूको तादात्म्याध्यास नहुने भए तापनि स्फटिकमा जपाकुसुमको रातोपन धर्मको अध्यास देखिन्छ। त्यसैगरेर आत्मा र अनात्मपदार्थहरूको परस्पर तादात्म्यभ्रम वा धर्म्यध्यास नभए तापनि अनात्मभूत बुद्ध्यादिको कर्तृत्व, भोक्तृत्वादि धर्मको अध्यास उपपन्न किन हुनसक्तैन ? भन्ने आशङ्काको निवृत्तिका लागि 'तद्धर्माणां सुतरामितरेतरभावानुपपत्तिः' यहाँ आएको हो। यहाँ 'इतरेतरभाव' शब्दको अर्थ– अन्य अन्य धर्ममा धर्मको भाव अर्थात् व्यत्यास हुनसक्तैन। किंवा धर्माध्यासको पनि उपपत्ति हुनसक्तैन। यसको आशय धर्माध्यास दुईप्रकारका हुन्छन्। जस्तै – १. रूप भएका स्फटिकादि पदार्थहरूमा जपाकुसुमादिको आरुण्यरूप प्रतिबिम्ब पदार्थ र २. लोहपिण्ड र आगो जस्ता धर्मी पदार्थहरूको तादात्म्य हुँदाखेरि अग्निको दाहकत्वादि धर्मको लोहपिण्ड अर्थात् फलामका डल्लामा अध्यास हुन्छन्।

उपर्युक्त पहिलो प्रकारको धर्माध्यास नियमतः स्फटिकका समान रूपयुक्त पदार्थमा हुन्छ। आत्मा रूपवान् होइन, अतः धर्मप्रतिबिम्बात्मक धर्माध्यास यहाँ सम्भव छैन। कुमारिल भट्टले पनि भन्नु भएको छ – 'शब्दगन्धरसादीनां कीदृशी प्रतिबिम्बता' (श्लोकवार्तिक) अर्थात् स्फटिकादिमा रूपको प्रतिबिम्ब भने अनुभूत भएकै कुरा हो, तर रूप र रूपवान् द्रव्यलाई छोडेर शब्द, स्पर्श, रस र गन्धको प्रतिबिम्ब देख्न सकिँदैन। यस्तो अवस्थामा आत्मामा अनित्य पदार्थको अनित्यत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्वादि धर्महरूको प्रतिबिम्ब कसरी उपपन्न हुनसक्तछ ? परिशेषतः दोस्रो तरिकाले धर्माध्यास हुनसक्तथ्यो, किन्तु जब आत्मा र अनात्मरूप दुवै धर्मी अत्यन्त

भिन्न प्रतीत भइरहेका छन्, त्यस अवस्थामा तिनका धर्महरूको व्यत्यास कहिल्यै पनि हुनसक्तैन । किनभने पृथक् पृथक् रहेर धर्मी आफ्ना धर्मको विनिमय अथवा सङ्क्रमण गर्नसक्तैनन् । यसै कुरालाई ध्वनित गर्नका लागि भाष्यकारले 'तद्धर्माणां सुतरामित-रेतरभावानुपपत्तिः' भन्नुभएको हो ।

भाष्यकारले 'तद्विपर्ययेण विषयिणः तदधर्माणां च विषयेऽध्यासः' भनेर जुन भन्नुभएको छ, त्यो यहाँ 'तद्विपर्ययः' पदको अर्थ 'विषयविपर्ययेण' भन्ने हो । यसको 'तद्विपर्ययः' पदमा घटकीभूत 'तद्' शब्दद्वारा अनात्मरूप विषयको परामर्श गरिएको छ । अर्थात् आत्मा र अनात्मपदार्थ यी दुवै जब प्रकाश र अन्धकारका सरह अत्यन्त विपरीत स्वभावका हुन् र यी दुवैको भेद प्रकट भइरहेको छ भने यस अवस्थामा न ता विषयका धर्मको विषयीमा अध्यास हुनसक्तछ, न ता उसका विपरीत विषयीको धर्मको विषयमा विनिमय हुनसक्तछ ।

भाष्यमा प्रयुक्त 'मिथ्या' शब्द अपलापार्थक हो । जस्तै– 'अध्यासो मिथ्येति युक्तं भवितुम्' अर्थात् अध्यास हुनसक्तैन । 'यत्र यत्राध्यासः तत्र तत्र भेदाग्रह' । यसरी विचार गर्दा अध्यास व्याप्य र भेदाग्रहः व्यापक हो । व्यापकीभूत भेदाग्रहको विरोधी भेदग्रह यहाँ उपलब्ध भइरहेकै छ । त्यो भेदाग्रहको निवर्तक हो । भेदाग्रहको निवृत्तिबाट त्यसको व्याप्यभूत अध्यासको पनि निवृत्ति हुन्छ । किनभने जहाँ जुन व्यापक भएर रहँदैन, त्यहाँ त्यसको व्याप्य पदार्थ कुनै पनि हालतमा रहन सक्तैन ।

यहाँनिर भाष्यको योजना यसरी गर्नुपर्दछ । जस्तै – 'यद्यपि अध्यासो मिथ्येति भवितुं युक्तम् तथापि नैसर्गिकोऽयम् ।' अर्थात् आक्षेपवादीको भनाइ तब सत्य हुनसक्तथ्यो, जब कि 'अहं अहं' यस व्यावहारिक अनुभवमा विशुद्ध आत्मतत्त्व परिलक्षित हुन्थ्यो । किन्तु त्यो प्रकाशमा आएको छैन । किनभने कर्तृत्वादि समस्त उपाधिहरूले

रहित, अनन्त, आनन्दरूप, चैतन्य, एकरस, उदासीन, एक, अद्वितीय आत्मतत्त्व जुन श्रुति, स्मृति, इतिहास र पुराणहरूमा प्रतिपादित छ, यस्तो शुद्ध आत्मतत्त्व व्यावहारिक 'अहम्' अनुभवको विषय होइन । अतः आत्मतत्त्वको अनुभव या भेदाग्रह सुलभ हुन्छ । यसरी भेदाग्रह भएपछि उपर्युक्त अध्यास पनि उपपन्न हुन्छ ।

कर्तृत्वादिरहित शुद्ध आत्मतत्त्वका प्रतिपादक उपनिषदादि शास्त्र गौणार्थक हुन् भनेर आक्षेपवादीले भनेको ठीक होइन । किनभने जब शुद्ध आत्मतत्त्वका प्रतिपादक श्रुत्यादि वाक्य उपक्रम, उपसंहार, अभ्यास, अपूर्वता, फल, अर्थवाद र उपपत्ति नाम भएका षड्विध तात्पर्यग्राहक लिङ्गहरूका कसौटीमा उत्तीर्ण भइसकेका छन् र विशुद्ध आत्मतत्त्वका प्रतिपादनमा नै तिनको तात्पर्य निश्चित छ भने, तब तिनलाई गौणार्थक भनेर इन्द्रले पनि सिद्ध गर्न सक्तैनन् भने अरूको के कुरा ? उपनिषद्वाक्य नै वास्तविक शुद्ध, बुद्ध, मुक्त, व्यापक आत्मतत्त्वका प्रकाशक हुन्, किन्तु लौकिक 'अहम्' अनुभव त्यस्तो होइन । किनभने 'अहम्' अनुभव चाहिँ प्रदेशभागमा सीमित अर्थात् परिच्छिन्न एवं अनेकविध शोक, दुःखादि प्रपञ्चमा फसेको आत्मालाई नै विषय गर्दछ । अतः यो अनुभव बाधितार्थविषयक अर्थात् भ्रमात्मक भएर शुद्ध आत्मतत्त्वलाई कसरी प्रकाशित गर्नसक्तछ ? कुनै हालतमा पनि सक्तैन ।

शङ्का – यहाँ 'अहम्' अनुभवरूप प्रत्यक्ष र उपनिषद्–वाक्यजन्य शब्दका बलाबल माथि विचार गर्दाखेरि 'अहम्' अनुभव नै प्रबल ठहरिन्छ । किनभने प्रत्यक्ष प्रमाण सबै प्रमाणहरूमा जेठो हो । त्यसकारण प्रत्यक्ष प्रमाण प्रबल मानिन्छ । अतः शब्दप्रमाणलाई अप्रमाण मान्नु न्यायसङ्गत ठहर्दैन । प्रत्यक्ष प्रमाणलाई आफ्नू उत्पत्ति, ज्ञप्ति वा अर्थक्रियाकारिताका लागि शब्दप्रमाणको आवश्यकता पर्दैन, प्रत्युत शब्दप्रमाणलाई भने आफ्नू उत्पत्ति आदिमा प्रत्यक्ष प्रमाणको आवश्यकता पर्दछ । लोकमा निरपेक्षलाई

प्रबल र सापेक्षलाई दुर्बल मानिन्छ। जस्तै – 'सापेक्षमसमर्थं भवति' (महाभाष्य, पा.सू.३।१।८) अतः उपनिषद्वाक्यहरूलाई अप्रमाण या गौणार्थक मान्नु नै युक्तियुक्त ठहर्दछ।

समाधान – उपनिषद्वाक्यहरू त्यस वेदका एकदेश हुन्, जुन अपौरुषेय भएको कारण पुरुषका सम्बन्धबाट हुने समस्त भ्रम, प्रमाद, करणापाटव र लोभादि दोषहरूबाट रहित छन्। ती वाक्यहरूमा कुनै प्रकारको पनि अप्रामाण्य प्रसक्त हुनसक्तैन। आगमज्ञानलाई आफ्नू प्रमापनरूप कार्यमा प्रत्यक्षको अपेक्षा रहँदैन। अतः उपनिषद्वाक्यहरूमा कुनै प्रकारको अप्रामाण्य प्राप्त हुनसक्तैन।

शङ्का – प्रत्यक्षप्रमाणको सहयोग नभईकन शब्दको प्रत्यक्ष हुनसक्तैन र सङ्गतिग्रह पनि हुनसक्तैन। प्रत्यक्ष प्रमाणविना शब्दले कुनै प्रकारको पनि ज्ञान उत्पन्न गर्नसक्तैन। अतः आगमज्ञानलाई आफ्नू उत्पत्तिमा प्रत्यक्ष प्रमाणको अपेक्षा निश्चितरूपमा रहन्छ।

समाधान – आगमप्रमाण आफ्नू उत्पादकीभूत व्यावहारिक प्रत्यक्षको विरोधी होइन। किनभने शब्द प्रमाण प्रत्यक्षगत पारमार्थिक प्रामाण्यको घातक हो, व्यावहारिक प्रामाण्यको घातक होइन। व्यावहारिक प्रामाण्य नै आगमज्ञानको उत्पादक हो। व्यावहारिक प्रामाण्यको आश्रयीभूत प्रत्यक्षादि प्रमाणबाट संवल पाएर उपनिषद्रूप आगमप्रमाण जब आफ्नू स्वार्थलाई अवबोधन गराउन र अनन्यार्थपरक हुन्छ, तब आफ्नू वाच्यार्थका बोधनमा त्यसलाई औपचारिक अर्थात् गौणार्थक भन्नु कुनै पनि हालतमा ठीक होइन।

आगमका अपेक्षा प्रत्यक्ष प्रमाणलाई जसरी ज्येष्ठत्व भनियो, त्यो प्रत्यक्षगत ज्येष्ठत्व यहाँ प्रत्यक्षगत प्रमाणमा बाध्यताको साधक हो, बाधकताको होइन। किनभने ज्येष्ठ अर्थात् पूर्वोत्पन्न शुक्तिमा रजतज्ञानभन्दा कान्छो अर्थात् पछि उत्पन्न भएको शुक्तिज्ञानद्वारा रजतज्ञानको बाध हुन्छ। किनकि शुक्तिज्ञान जबसम्म पूर्वोत्पन्न

रजतज्ञानलाई बाध गर्दैन तबसम्म शुक्तिज्ञानको उत्पत्ति नै हुनसक्तैन। अतः प्रत्यक्षप्रमाणद्वारा यहाँ आगमको बाध सम्भव नै छैन। अपितु आगमद्वारा नै प्रत्यक्षको बाध हुन्छ।

अर्को कुरा जसले 'अहम्' यस प्रतीतिको विषयीभूत पदार्थलाई नै आत्मा मानेका छन् त्यसलाई वास्तविक मान्नु हुँदैन। किनभने 'अहम् इह एव अस्मि सदने जानानः' यस्तो प्रतीतिद्वारा आत्मालाई एउटा घरका कुनामा मात्रै सीमित भएको भन्न खोजिएको छ, जब कि आत्मा व्यापक अर्थात् विभु छ। यहाँ विभिन्न प्रमाणहरू शरीर आदिमा 'अहम्' शब्दलाई गौण प्रयोग भएको भनेर मान्न मिल्दैन।

बाल्य र वृद्धावस्थाको शरीरको भेद भए पनि आत्माको प्रत्यभिज्ञा हुने हुँदा अन्वय र व्यतिरेकद्वारा शरीरादिबाट आत्मरूप मुख्यार्थको भेद निश्चित हुन्छ भनेर जुन कुरा भनिन्छ त्यो चाहिँ विवेककुशल, प्रेक्षादक्ष, परीक्षक मनीषिहरूलाई मात्रै हुनसक्तछ, साधारण मान्छेलाई हुनसक्तैन।

'अहमिहैवास्मि' यस भ्रमात्मक प्रतीतिमा प्रमाणता ल्याउनका लागि शरीरादि सरह आत्मालाई पनि प्रादेशिक अर्थात् शरीरका एक छेउमा बस्ने परिच्छिन्न मान्नु पर्ने हुन्छ। यसो गर्नु उचित हुँदैन। किनभने यसो गर्दा प्रश्न उठ्न सक्तछ – के आत्मालाई अणुपरिमाण मान्ने ? अथवा शरीर बराबरको मध्यम परिमाण मान्ने ? यसमा अणु मान्दा आत्मामा 'स्थूलोऽहम्' दीर्घोऽहम्' भन्ने यस्तो व्यवहार हुनसक्तैन। मध्यम परिमाणको आत्मा मान्ने हो भने आत्मा पनि शरीर सरह नै सावयव र अनित्य होला। अतः यी दुवै नभएर आत्मा विभु हो।

बौद्धसम्मत विज्ञानलक्षणलाई 'अहम्' प्रतीतिको विषय मान्दा पनि 'अहम्' प्रतीतिको भ्रमरूपता समाप्त हुँदैन। किनभने अहं प्रतीति एक स्थिर वस्तुलाई विषय गर्दछ, किन्तु विज्ञान अस्थिर र क्षणिक हो।

यसरी अहंप्रतीतिको कुनै विशुद्ध एक विषय सिद्ध हुननसकेका कारण अध्यासात्मक मान्नुपर्ने हुन्छ । जुन प्रत्यक्षभूत अहंप्रतीतिका बलमा प्रत्यक्षवादीहरू त्यतिविधि होहल्ला गर्दथे, तर उनीहरूका सम्पूर्ण प्रयासहरू कुहेको फर्सी फुटेजस्तो भएर छिन्नभिन्न भएपछि र अहंप्रतीतिको विरोधाभास नीहारिका अर्थात् कुहिरोलाई फोर्दै भगवती श्रुतिको प्रखर ज्योति जगमगाउँदछ र दहराकाशमा लुकेर बसेको कर्तृत्व, भोक्तृत्व, सुखदुःख, शोकमोहादिका काला रेखाहरूलाई समाप्त गरिदिन्छ ।

यसप्रकार समस्त वाद, श्रुति, स्मृति, इतिहास र पुराणमा प्रसिद्ध मिथ्याभूत अहं अनुभवको स्वरूप अर्थात् अन्योऽन्यात्मकत्व, निमित्त अर्थात् इतरेतराविवेक र लोकव्यवहाररूप फलको विश्लेषण प्रस्तुत गर्दै भगवान् भाष्यकार भन्नुहुन्छ– 'अन्योऽन्यस्मिन्नन्योऽन्यात्म-कतामन्योन्यधर्मांश्चाध्यस्य लोकव्यवहारः ।' यहाँ 'अन्योऽन्यस्मिन् धर्मिणि' को अर्थ हो – आत्मा र शरीरादि धर्मीहरूमा 'अन्योऽन्यात्म-कतामध्यस्याहमिदम्' यस भाष्यमा 'इदम्' पदबाट शरीरादिलाई ग्रहण गरिएको छ । यद्यपि 'म यो शरीर हुँ' यस्तो प्रतीति भने हुँदैन । तथापि शरीरका साथ 'अहं स्थूलः' आदि अनुभवका आधारमा सिद्ध तादात्म्याध्यासको वस्तुस्थितिलाई लिएर भाष्यकारले 'अहमिदम्' यस्तो भन्नुभएको छ ।

'लोकव्यवहारः' यहाँ 'व्यवहार' द्वारा 'अहम्, अहम्' यसप्रकारको भनाइ आएको छ । 'अहम् इदम्' 'मम इदम् इति' यहाँ इति पदबाट सूचित व्यवहार प्रमाणहरूका पदार्थहरूको अनुकूलता, तन्मूलक ग्राह्यता र प्रतिकूलतामूलक परिवर्जनीयता आदिको निष्पादन हो ।

'अन्योऽन्यधर्मांश्चाध्यस्य' यसको अर्थ अन्योऽन्य धर्मीहरूमा परस्परका धर्महरू अर्थात् आत्मामा देहको जन्म, मरण, जरा, व्याधि आदि धर्महरू एवं शरीरमा आत्माका चैतन्य आदि धर्महरूको अध्यास गरेर व्यवहार गर्नु । जस्तै – 'मम इदं जरामरणपुत्र-

पशुस्वामित्वं इति व्यवहार' पदको वाच्यार्थ शब्द प्रयोग हो । 'इति' शब्दद्वारा तदनुरूप प्रवृत्यादि व्यवहारको सङ्केत गरिएको छ ।

प्रतीयमान पदार्थको कहिल्यै पनि आरोप अर्थात् अध्यास हुँदैन । यसकारण अध्यासमा आरोप्यमान अर्थात् अध्यस्यमान रजतादि–पदार्थहरूको प्रतीतिको उपयोग हुन्छ । त्यसलाई पारमार्थिक सत्ताको अपेक्षा रहँदैन । यसमा अध्यस्यमान पदार्थको प्रतीति भएपछि त्यसलाई पूर्वदृष्ट भनिन्छ । त्यसको अन्यत्र नै अध्यास हुन्छ । अध्यास भएपछिमात्रै रजतादिको प्रतीति हुन्छ । यहाँ अध्यास र प्रतीतिको अन्योऽन्याश्रय प्रसक्त किन नहुने ? भन्ने शङ्का उत्पन्न हुनसक्ने देखिन्छ । यसको परिहार गर्न नै 'नैसर्गिकः' भन्ने शब्द आएको हो । अर्थात् उक्त व्यवहार स्वाभाविक किंवा अनादि हो । प्रतीत्यादिरूप व्यवहार अनादि हो र त्यसको कारणीभूत अध्यास पनि अनादि भएको ध्वनित हुन्छ । फलतः पूर्वपूर्व मिथ्याज्ञानोपदर्शित पदार्थको उत्तरोत्तर अध्यासमा उपयोग हुन्छ । बीज र वृक्षका सरह अनादि पदार्थहरूमा अन्योऽन्याश्रयता मानिँदैन ।

अध्यासमा अध्यस्यमानको केवल पूर्वप्रतीति उपयोगी हुन्छ तर परमार्थसत्ता उपयोगी हुँदैन भन्ने कुरा ठीक हो । किन्तु गगनकुसुमका सरह अत्यन्त असत् देह र इन्द्रियादिको प्रतीति हुनैसक्तैन । किनभने असत्ताको अर्थ अप्रतीयमानता र सत्ताको अर्थ प्रतीयमानतालाई भनिन्छ । चिदात्मामा प्रतीयमानत्वरूपलाई सत्त्व मानिन्छ । यसको विपरीत वैशेषिकसम्मत सत्ता जातिको समवाय अथवा बौद्धस्वीकृत अर्थक्रियाकारित्वलाई यहाँ सत्त्व मान्न सकिँदैन । किनकि त्यस्तो मान्दाखेरि 'सत्ता' जातिमा सत्ता र अर्थक्रियाकारित्व धर्ममा अर्थक्रियाकारिता नहुने भएको कारण सत्तादि प्रपञ्चलाई असत् मान्नुपर्दछ । सत्ता आदिमा पनि फेरि अर्को सत्ताको कल्पना गर्ने हो भने अनवस्था हुन्छ । फलतः प्रकाशमानतालाई नै सत्ता मान्नु आवश्यक देखिन्छ । त्यसो हो भने ता देहादिलाई पनि सत् नै मान्नु पर्ने हुन्छ,

असत् होइन । जस्तै – 'देहादयः, नासन्तः, प्रतीयमानत्वात्, चिदात्मवत्', यदि देहादिलाई सत् मानियो भनेमात्रै ती प्रतीयमान हुनसक्तछन् । अतः सत् र असत्को मिथुनीभाव कसरी हुनसक्तछ ? भन्ने आशङ्कालाई मनमा राखेर आक्षेपवादी प्रश्न गर्दछन् – 'कोऽयमध्यासो नाम ?' यहाँ 'किम्' शब्द आक्षेपार्थक हो । यसको अर्थ अध्यास उपपन्न हुनसक्तैन भन्ने आक्षेपवादीको भनाइ देखिन्छ । उपर्युक्त आक्षेपको समाधान गर्न समर्थ लोकप्रसिद्ध लक्षण भाष्यकार प्रस्तुत गर्नुहुन्छ – 'उच्यते स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः' यहाँ 'षद्लृ विसरणगत्य-वसादनेषु' यस धातुबाट निष्पन्न अवसाद अथवा अवमतको अर्थ नै 'अव' उपसर्गबाट अवद्योतित हो । अतः अवसन्न अर्थात् अवसादयुक्त अथवा अवमत अर्थात् तिरस्कृत अवभास नै अध्यासको शब्दार्थ सिद्ध हुन्छ । यहाँ अधिष्ठानज्ञानद्वारा त्यसको बाध हुनु नै अवसाद या अवमान हो । यसरी अवभासद्वारा मिथ्या ज्ञान विवक्षित भएपछि अध्यासको सङ्क्षिप्त लक्षण 'मिथ्याज्ञानमध्यास' भन्ने निष्पन्न हुन्छ ।

मिथ्याज्ञानको विस्तृत लक्षण यसरी गरिएको छ – 'परत्र पूर्वदृष्टावभासः' 'पूर्वदृष्टस्य अवभासः पूर्वदृष्टावभासः' यसप्रकार यहाँ षष्ठी समास आएको हो । मिथ्याज्ञान तबसम्म हुनसक्तैन, जबसम्म आरोपको विषय अर्थात् अधिष्ठान र आरोपणीय रजतादि पदार्थको मिथुनीभाव हुँदैन । यसै उसले यहाँ 'पूर्वदृष्ट' पदद्वारा अनृत अर्थात् असत्य आरोपणीयको उपस्थिति गराइएको हो । त्यस आरोपणीय पदार्थको केवल दृष्टता अर्थात् प्रतीति अपेक्षित छ, परमार्थसत्ता होइन । यस कुराको आविष्कार 'दृष्ट' पदद्वारा गरिएको छ । अझ यसमा पनि वर्तमानकालीन दर्शन उपयोगी हुँदैन । यही कुरा देखाउनका लागि 'पूर्व' पद यहाँ आएको हो । हुनत पूर्वदृष्ट रजतादि पदार्थ स्वरूपतः सत् अर्थात् व्यावहारिक हुन्, प्रातिभासिक होइनन् । तथापि आरोपणीयत्व अर्थात् ब्रह्मज्ञानेतरज्ञानबाध्यत्वरूपबाट असत् भएका कारण यसलाई अनृत

भनिन्छ। अध्यासको विषय अथवा अधिष्ठानलाई अनृतविरुद्ध सत्यता प्रकट गर्नका लागि 'परत्र' शब्दको प्रयोग गरिएको हो। शुक्त्यादि पदार्थ रजतादिका अपेक्षा सत्य किंवा अधिकसत्ताक हुन्छन्। यसरी अनृत (असत्य) र ऋत अर्थात् सत्यको मिथुन (जोडी) प्रस्तुत गरिएको छ।

यहाँ शङ्का उत्पन्न हुन्छ, त्यो के भने 'परत्र पूर्वदृष्टावभासः' यो अध्यासको लक्षण निर्दुष्ट देखिँदैन। किनभने स्वस्तिमती नाम गरेकी गो व्यक्तिमा पूर्वदृष्ट 'गोत्व' जातिको परत्र अर्थात् कालाक्षी नाम भएकी गो व्यक्तिमा अवभास अर्थात् सत्य ज्ञान हुन्छ। यसैगरेर पाटलिपुत्रमा पूर्वदृष्ट देवदत्तको परत्र अर्थात् माहिष्मतिमा अवभास हुन्छ। अवभास शब्द सत्य ज्ञानमा पनि प्रयुक्त हुन्छ। जस्तै 'नीलस्य अवभासः' 'पीतस्य अवभासः।' यसरी गोत्व जाति र देवदत्तादि व्यक्तिको सत्य अनुिभूतिमा प्रसक्त अतिव्याप्तिलाई दूर गर्नका लागि यहाँ भनिएको छ – 'स्मृतिरूपः' अर्थात् 'स्मृते रूपम् इव रूपम् अस्य'। यसरी सम्पन्न 'स्मृतिरूप' शब्द पदद्वारा असन्निकृष्टार्थविषयत्व मात्रको यहाँ उपस्थित गराइन्छ। जसबाट 'तदेवात्र गोत्वम्' 'स एवायं देवदत्तः' इत्यादि प्रत्यभिज्ञात्मक प्रमाज्ञानमा यस लक्षणको अतिव्याप्ति हुँदैन। किनभने प्रत्यभिज्ञा ज्ञान सन्निहित विषयक हुन्छ। अतः यस लक्षणको कहीँ पनि अव्याप्ति पनि हुँदैन। किनभने भ्रमप्रकारमा यस लक्षणको सम्यक् समन्वय हुन्छ। जस्तै –

(क) स्वप्न ज्ञान – सपना देखेका समयमा स्मर्यमाण मातापिता आदि पदार्थहरूमा निद्रादोषका कारण तिनीहरूको असन्निधानताको भान हुन पाउँदैन। जाग्रत् अवस्थामा दृष्टसन्निहित देशकालवृत्तित्व समारोप गरेर 'इयं मे माता' 'अयं मे पिता' यस्तो प्रतीति हुन्छ।

(ख) पीतः शङ्खः – यस्तो भ्रम कमलपित्तका रोग भएका व्यक्तिहरूमा प्रायः हुन्छ। यसमा भ्रमस्थलमा पूर्वदृष्ट पीतत्व

अर्थात् तपनीयपिण्डत्वादिका सामानाधिकरण्यको पीतत्व शङ्खत्वमा आरोप गरेर कमलपित्तको रोगी ‘पीत शङ्ख’ भन्दछ । त्यसैगरेर ‘तिक्तो गुडः’ आदि भ्रम पनि हुने गर्दछ ।

(ग) प्रतिबिम्ब विभ्रम – यसमा द्रष्टा पुरुषका सम्मुखस्थ दर्पण अथवा जलादि स्वच्छ पदार्थहरूमा द्रष्टाको नेत्ररश्मि जान्छ । दर्पणमा फैलिएका सूर्यका प्रखर प्रकाशमा ठोकिएर द्रष्टाका मुखतिर नै फर्किन्छन् र मुखलाई पूर्णरूपमा ग्रहण गर्दछन् । रश्मिहरूको मोडतोड दोषका कारण मुखको ग्रीवास्थता र अनभिमुखताको भान नै हुँदैन । फलतः द्रष्टाद्वारा दर्पणादिमा पूर्वदृष्ट दर्पणादिको देश र आभिमुख्य आफ्ना मुखमा आरोप गरेर व्यवहार गरिन्छ । जस्तै – ‘अहं दर्पणे मुखं पश्यामि’ यसैगरेर ‘द्विचन्द्र भ्रम’, ‘दिग्भ्रम’, ‘अलातचक्र’, ‘गन्धर्वनगर’, ‘वंशोरग’ आदि भ्रमहरूमा पनि यथासम्भव यो लक्षण घटाउनुपर्दछ ।

चिदात्मामा जुन प्रकाशमानतारूप सत्ता छ, त्यही सत्ता शरीरादिमा पनि विद्यमानता छ । अतः शरीरादिलाई असत् अथवा अनृत भन्न सकिँदैन । यस अवस्थामा सत् र असत्को मिथुनीकरण कसरी हुनसक्तछ ? भनेर आक्षेपवादीले भनेकोमा त्यसको जबाफ सिद्धान्ती यसरी दिन्छन् – प्रकाशमानत्वमात्रलाई सत्त्व भन्न सकिँदैन । किनभने शरीर र इन्द्रियहरू पनि प्रकाशमान भएका कारण सत् हुन्छन् । जसरी तसरी असत् पदार्थ पनि प्रतीयमान हुन्छ । जस्तै – सर्पत्वरूपबाट रज्जु, रातोको संयोगले स्फटिकादि पनि प्रतीयमान हुन्छन् । जुन जसरूपमा प्रतीयमान हुन्छ, त्यस्तो सत् हुनसक्तैन । त्यसो हो भने रज्जु पनि सर्प हुन्छ र स्फटिक पनि रातो हुछ । त्यसैगरेर खडेरीको बेलामा तातेको मरुभूमिमा पानीको उत्पत्ति हुन्छ । अतः आरोपित पदार्थहरूको प्रकाशमानतालाई वस्तुसत्ता मान्नुहुँदैन । सूर्यका किरणहरू स्वरूपतः सत् हुन् तर जलरूपमा सत् होइनन् ।

देह र इन्द्रियादि प्रपञ्च बाधित हुने भएका कारण अनृत अथवा मिथ्या हुन्। यिनीहरू बाध कसरी हुन्छन् भन्ने सम्बन्धमा पछि उल्लेख गरिने छ। किन्तु चिदात्मा श्रुति, स्मृति, इतिहास र पुराणादिमा परमार्थ वस्तुत्वेन निर्णित एवं श्रुतिमूलक उपक्रमादि न्यायबाट अवधारित छन्। अतः शुद्ध, बुद्ध र मुक्त स्वभावको आत्माको सत्त्वेन निर्वचन गर्नुपर्दछ। चिदात्माको जुन अबाधित स्वयंप्रकाशता छ, त्यो नै उसको सत्त्व हो। यसभन्दा बाहेक सत्तारूप महासामान्य अर्थात् जातिको समवाय वा अर्थक्रियाकारित्वलाई सत्त्व मान्न सकिँदैन। सत्पदार्थको सत्ताको निर्वचन विभिन्न दार्शनिकहरूले विभिन्न प्रकारले गरेका छन्। जस्तै – वैशेषिकहरूले सत्तानामको जाति मानेका छन्। जुन द्रव्य, गुण र कर्म नामक पदार्थमा रहन्छ। बौद्धाचार्यहरूले 'सत्ता अर्थक्रियास्थितिः' भनेका छन्। यसैलाई वेदान्तमा 'सतो भावः सत्ता' भनिएको छ। उक्त अनिर्वचनीय अध्यासलाई प्रायः सबै दार्शनिकहरूले मानेका छन्। केवल अध्यासका स्वरूपविशेषका सम्बन्धमा विप्रतिपत्ति अर्थात् मतभेद छ। यसैलाई 'तं केचिदन्यत्रान्यधर्माध्यास इति वदन्ति' भनिएको हो।

'इदम् रजतम्' यसमा पुरोवर्ती इदं पदार्थबाट स्मरणरूप रजतज्ञानको जुन प्रत्यक्षात्मक इदमाकार ज्ञानमा भेद छ। किन्तु त्यसको ग्रहण नहुनाको कारण भ्रमव्यवहार हुन्छ। इदमाकार प्रत्यक्षज्ञान र रजताकार स्मरण ज्ञानको एकात्मताको भान र शुक्तिमा रजत पदको प्रयोग हुन्छ।

संसारमा अन्य वस्तुमा अन्यरूपतात्मक विभ्रम हुने कुरा प्रसिद्ध छ, तर एउटै अभिन्न तत्त्वमा भेदभ्रम भने देखिँदैन। यसकारण एउटै चित्तत्वमा अभिन्न जीवको भेद भ्रम कसरी हुन्छ ? भन्ने शङ्का हुनसक्तछ, यसप्रकारको शङ्का हटाउन भनिएको छ – 'एकश्चन्द्रः सद्वितीयवदिति।' अर्थात् एक चन्द्रमा द्वित्वादिको भ्रम हुन्छ, त्यस्तै एक ब्रह्ममा अनेक जीवरूपताको भ्रम हुन्छ।

चिदात्मा कुनै ज्ञानको विषय हुनसक्तैन, त्यसैकारण त्यसमा कुनै पदार्थको अध्यास पनि हुनसक्तैन भन्ने आदि शङ्कामा भाष्यकार भन्दछन् – 'उच्यते, न तावदयमेकान्तेनाविषयः ।' अर्थात् नियमतः आत्मा अविषय होइन । किनभने त्यो अस्मत्प्रत्यय अर्थात् 'अहम्' यस प्रतीतिको विषय हुन्छ । यसको आशय के हो भने यद्यपि प्रत्यगात्मा स्वयंप्रकाश भएको कारण अविषय र निरवयव हो । तथापि अनिर्वचनीय र अनादि अविद्याद्वारा परिकल्पित बुद्धि र मन आदिबाट घटित सूक्ष्मशरीर एवं स्थूलशरीररूप उपाधिहरूद्वारा अवच्छिन्न भएर वस्तुतः अपरिच्छिन्न, अकर्ता, अभोक्ता र अविषयीभूत आत्मा परिच्छिन्न, कर्ता, भोक्ता र अस्मत्प्रत्यय अर्थात् 'अहम्' यस प्रतीतिको विषय मानिएको हो ।

बुद्ध्यादि अनिर्वचनीय प्रतियोगीहरूबाट निरूपित भएका कारण त्यो आत्मगत भेद पनि अनिर्वचनीय हुन्छ, तात्त्विक हुँदैन । यद्यपि आत्मा अपरिच्छिन्न र स्वयंप्रकाश हो, तथापि बुद्धि, आदि परिच्छिन्न पदार्थहरूबाट भेदाग्रह हुने भएको हुँदा बुद्धि आदिको तादात्म्य अध्यास हुन्छ । बुद्धि आदिसँग तादात्म्यापन्न आत्मा जीवरूप भएर 'अहम्' यस प्रतीतिको विषय बन्दछ । किनभने 'अहं कर्ता' 'अहं भोक्ता' यसरी कर्ताभोक्ताका रूपमा आत्मा अहङ्काराकार–प्रतीतिको विषय बन्दछ । आत्मा वस्तुतः अकर्ता, अभोक्ता, असङ्ग र उदासीन हो । आत्मामा वास्तविक क्रियाशक्ति र भोगशक्ति सम्भव छैन ।

जुन बुद्ध्यादिरूप सूक्ष्मशरीर र कार्यकरणसङ्घातात्मक स्थूलशरीरमा क्रियाशक्ति र भोगशक्ति वस्तुतः रहन्छ । किन्तु तिनमा चैतन्य हुँदैन । अतः कार्यकारण सङ्घातरूप शरीरसँग तादात्म्यापन्न आत्मामा क्रिया र भोगशक्ति मानिन्छ । यद्यपि आत्मा स्वभावतः स्वयंप्रकाश अर्थात् अन्य ज्ञानको अविषय हो, तथापि विषयीभूत बुद्ध्यादिसँग तादात्म्यापन्न भएर कथंचित् 'अहम्'

यस प्रतीतिको विषय भएर अहङ्कारास्पद जीव, जन्तु, क्षेत्रज्ञ इत्यादि नामहरूबाट प्रख्यात हुन्छ ।

जीव वास्तवमा चिदात्मासँग भिन्न छैन। यसकारण जीव स्वयंप्रकाश हो। तर पनि अहमाकार प्रतीतिकाद्वारा कर्ता, भोक्ताका रूपमा व्यवहारयोग्य बन्दछ। अतः त्यो अहङ्काराकारप्रतीतिको आलम्बन मानिन्छ। अध्यास भएपछि विषयत्व र विषयत्व भएपछि अध्यास हुन्छ। यसरी अन्योऽन्याश्रयत्व हुन्छ भनेर भन्नु उचित हुँदैन। किनकि बीज र अङ्कुरका सरह दुवै अनादि हुन्। पूर्वपूर्व अध्यासद्वारा विषयीकृत आत्माको उत्तरोत्तर अध्यास भइरहन्छ। यसैकारण यसलाई प्रकट गर्नका लागि भाष्यकारले 'नैसर्गिकोऽयं लोकव्यवहारः' भनेका छन्। यो भनाइ ठीक हो। यसका साथै 'न तावदयमेकान्तेनाविषयः' अर्थात् जीवका दुईरूप परिलक्षित हुन्छन् – (१) स्वाभाविक र (२) औपाधिक। स्वाभाविक स्वयंप्रकाश या अविषय भएर पनि औपाधिकरूपले विषय हुन्छ। अर्थात् आत्मा अविषय नै हो अथवा विषय नै हो भनेर एकान्तिकरूपले भन्न सकिँदैन। किनभने आत्मा विषय पनि हुन्छ र अविषय पनि हुन्छ। आत्मा स्वाभाविकरूपले अविषय र आध्यासिकरूपले विषय हुन्छ।

यसपछि आक्षेपवादी शङ्का गर्दछन्। आत्मा स्वयंप्रकाश भएको कारण अविषय हो, अतः आत्मामा अध्यास हुनसक्तैन भनेर हामी भन्दैनौं। किन्तु हाम्रो शङ्का यो हो कि आत्मा न स्वतः न परतः प्रकाशित हुन्छ। यसकारण सर्वथा अप्रसिद्ध र अप्रथमान आत्मामा कसरी अध्यास हुन्छ ? यस आक्षेपको उत्तर दिँदै भाष्यकार भन्दछन् – 'अपरोक्षत्वाच्च प्रत्यगात्मप्रसिद्धेः ।' अर्थात् प्रत्यगात्माका विषयमा प्रथा किंवा प्रसिद्धि अवश्य मान्नु पर्दछ। किनभने आत्मा अपरोक्ष हो।

'न चायमस्ति नियमः पुरोऽवस्थिते एव विषये विषयान्तर-मध्यसितव्यम् ।' अर्थात् यस्तो कुनै नियम छैन कि अपरोक्ष विषयमा

नै अध्यास हुन्छ। किनभने 'अप्रत्यक्षेऽपि ह्याकाशे बालास्तलमलिनतादि अध्यस्यन्ति।' अर्थात् यद्यपि आकाश द्रव्यरूप र स्पर्शगुणबाट रहित भएको कारण चक्षु र त्वग्‌रूप बाह्य इन्द्रियद्वारा प्रत्यक्ष गर्नसकिँदैन। यसबाहेक मनबाट पनि त्यसको प्रत्यक्ष गर्न सकिँदैन। यसरी आकाश प्रत्यक्ष नभए पनि बालक अर्थात् अल्पज्ञहरू आकाशमा पार्थिव छायारूप श्यामताको आरोप गरेर यो आकाश नीलोत्पलका पातसरह श्यामल छ भन्दछन्। त्यसैगरेर तैजसशुक्लरूपको अध्यास गरेर यो आकाश राजहाँसका समूहजस्तै धवल अर्थात् सेतो छ भन्दछन्। यहाँ पनि पूर्वदृष्ट तामसश्याम र तैजसशुक्ल आकाशरूप द्रव्यमा स्मृतिरूप अवभास बन्दछ। अतः सुदूर माथिको आकाशमा तलाको आरोप गरेर मान्छे यो आकाश नीलमणिबाट निर्मित घोप्टो परेको कराही हो भन्दछन्।

यसरी अध्यासको लक्षणको उपसंहार गर्दै भाष्यकार लेख्नुहुन्छ – 'एवमविरुद्धः प्रत्यगात्मन्यपि अनात्माध्यासः।' यसमा आएको 'एवम्' को अर्थ हो – आएका सम्पूर्ण आक्षेपहरूको परिहार भएपछि प्रत्यगात्मामा बुद्धि आदिको अध्यास हुनसक्तछ।

यस अध्यासका सम्बन्धमा आएका अनेकौँ आशङ्काहरूलाई परिहार गर्नका लागि फेरि भनिएको छ – 'तमेतमेवंलक्षणकमध्यासं पण्डिता अविद्येति मन्यन्ते।' अविद्या सबै अनर्थहरूको मूलकारण हो भनेर श्रुति, स्मृति, इतिहास र पुराण आदिले पनि भनेका छन्। यसै अविद्याको उच्छेद गर्नलाई वेदान्त ग्रन्थ प्रवृत्त भएको कुरा पनि पछि आउने छ।

वस्तुतः प्रत्यगात्मामा अनात्माध्यास नै सबै अनर्थको हेतु हो, शुक्तिरजतादिको भ्रम होइन। अतः आत्मानात्माध्यास नै मुख्य अविद्या हो। त्यसका स्वरूपको जबसम्म ज्ञान हुँदैन, तबसम्म उसको उच्छेद गर्न सकिँदैन। अतः यसैको नै उच्छेद गर्नु आवश्यक छ, सबै प्रकारका अध्यासको उच्छेद गर्नु आवश्यक छैन।

भाष्यकारले 'एवंलक्षणम्' भनेर त्यसै अनर्थहेतुताको उल्लेख गर्नुभएको हो। क्षुधा पिपासा आदिले रहित आत्मामा क्षुधापिपासा आदिले युक्त अन्तःकरणादि अहितकर पदार्थहरूको अध्यास वस्तुतः दुःखरहित आत्मालाई पनि दुःखी बनाइदिन्छ। यसैकारण यो अनर्थको हेतु हो।

यो अविद्या अनादि, अतिनिरूढ अर्थात् सुदृढ, निविड अर्थात् घनीभूत वासनाले युक्त भएको कारण कहिल्यै पनि समुच्छेद गर्न सकिँदैन भनेर भन्ने व्यक्तिहरू पनि पाइन्छन्। यस सम्बन्धमा अविद्याको नाशका लागि विद्याको वर्णन शास्त्रमा पाइन्छ। असन्दिग्ध ज्ञानलाई नै विद्या भनिन्छ। जस्तै – 'तद्विवेकेन च वस्तु स्वरूपावधारणं विद्यामाहु।' प्रत्यगात्मा बुद्धिआदिसँग वस्तुतः अत्यन्त विविक्त अर्थात् निर्लिप्त छ। किन्तु बुद्धिआदिको विवेकको अग्रह अर्थात् भेदज्ञान नहुने भएका कारण बुद्धिआदिका धर्मको तादात्म्याध्यास आत्मामा हुन्छ। वेदान्तवेद्य शुद्ध, बुद्ध, मुक्तस्वरूप आत्माको श्रवण, मनन र निदिध्यासनपछि जुन विवेकविज्ञान उत्पन्न हुन्छ, त्यसैबाट विवेकाग्रहको निवृत्ति हुन्छ। यसपछि अध्यास समाप्त हुन्छ र आत्माको साक्षात्कार हुन्छ। अर्को शब्दमा भन्ने हो भने अध्यासको बाधरूप वस्तुस्वरूपात्मक अवधारण प्रकट हुन्छ। त्यसै प्राकटचलाई विद्या भनिन्छ। त्यो चिदात्मस्वरूप भएर आत्मस्वरूपमा अवस्थित हुन्छ।

'तस्मादविद्यावद्विषयाण्येव प्रत्यक्षादीनि प्रमाणानि।' प्रत्यक्षादि प्रमाणहरू चाहिँ अवश्य नै अविद्यावान् पुरुषहरूमा सीमित मानिन्छन्। किन्तु जुन मनीषीहरूले आगमप्रमाण र आगमानुकूल युक्तिहरूका आधारमा आत्मतत्त्वको प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त गरिसकेका छन्, यस्ता व्युत्पन्न विद्वान्हरूलाई प्रमाण प्रमेयादि व्यवहारमा अविद्यावद्विषयकत्व कसरी रहनसक्तछ ? यस्तो शङ्का उत्पन्न हुनसक्तछ। यस सम्बन्धमा भाष्यकार लेख्नुहुन्छ – 'पश्वादिभिश्चाविशेषात्।' हुन ता तत्त्ववेत्ता

पुरुष उपनिषदादि प्रमाणहरू र तिनका अनुगुण उपपत्तिका सहायताबाट देहेन्द्रियादिभिन्न प्रत्यगात्माको ज्ञान गर्दछ, तर प्रमाणप्रमेयादि व्यवहारहरूमा साधारण प्राणीहरूको मर्यादालाई उल्लङ्घन गर्दैनन् । किनभने पशुपक्षी आदि अव्युत्पन्न प्राणीहरूको व्यवहार जस्तो देखिन्छ, त्यस्तै व्युत्पन्न विद्वान्हरूको पनि व्यवहार देखिन्छ ।

उपर्युक्त अनुसार व्यवहारको समानताद्वारा व्युत्पन्न विद्वान्को प्रत्यक्षादि प्रमाणमा पनि अविद्यावत्पुरुषविषयकत्वको अनुमान गर्न सकिन्छ । जस्तै – 'विदुषामपि प्रत्यक्षादि व्यवहार, अध्यास निबन्धनः, व्यवहारत्वात्, पश्वादिव्यवहारवत् ।' अनादि अविद्याद्वारा प्रयुक्त कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि अविद्यावान् पुरुषलाई नै उद्देश्य गरेर प्रवृत्त हुन्छन् । किनभने प्रमाता, प्रमाण, प्रमेयादिको विभागविना वेदान्तशास्त्रको ज्ञान नै हुनसक्तैन । वेदान्त वाक्यहरू अविद्यावान् पुरुषलाई आफ्ना पावन उपदेशहरूद्वारा सकल आध्यासिक परिच्छेदहरूबाट निकालेर आफ्नू शुद्ध, बुद्ध, मुक्त स्वरूपमा अवस्थापित गरिदिन्छन् । यसबाट एकान्ततः सबै शास्त्रहरू अविद्यावान् पुरुषलाई विषय गर्दछन् भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ ।

अध्यासका दुईप्रकार छन् । जस्तै – १. अहङ्काराध्यास र २. ममकाराध्यास । यिनैलाई क्रमशः धर्म्यध्यास र धर्माध्यास पनि भनिन्छ । यीमध्ये धर्माध्यास चाहिँ साक्षात् अनर्थको हेतु हो । यसको उदाहरण – आत्मामा देहलाई तादात्म्याध्यास गरेर देहका धर्मभूत पुत्रभार्यादिमा स्वामित्व र कृशत्वादिको आरोप गरेर मान्छेले भन्ने गर्दछ – 'अहमेव विकलः सकलः' इत्यादि । यसरी पुत्रादि बाह्यपदार्थको धर्म स्वामित्व–परम्पराबाट आत्मामा सञ्चारित र अध्यस्त भइरहेको देखाइएको छ । यी वैकल्य र साकल्यादि धर्म देहका आफ्ना नभएर पुत्रादि उपाधिहरूद्वारा सञ्चारित औपाधिक धर्म हुन् । यसरी बाहिरी पुत्रादि औपाधिक धर्मको आरोप हुनसक्तछ भने देहगत अनौपाधिक कृशत्वादि धर्मको आरोप

आत्मा किन नहुने ? यसै कुरालाई अभिव्यक्त गर्न भाष्यमा 'तथा देहधर्मान्' आएको हो। शरीरका अपेक्षा इन्द्रियहरू अन्तरङ्ग हुन्। जुन वागादि इन्द्रियहरूमा आत्मरूपता अध्यस्त छ। यिनका मूकत्वादि धर्महरूभन्दा पनि अन्तरङ्ग अन्तःकरणका सङ्कल्पादि धर्महरूको आत्मामा अध्यास हुन्छ। यसप्रकार भाष्यका अर्थको योजना गर्नुपर्दछ।

उपर्युक्त अनुसार धर्म्यध्यासको चर्चा गरिसकेपछि धर्म्यध्यासको मूलकारण धर्मीको अध्यासका सम्बन्धमा भाष्यकार यसरी वर्णन गर्नुहुन्छ। जस्तै – 'एवमहंप्रत्ययिनमशेषस्वप्रचारसाक्षिणी प्रत्यगा-त्मनमध्यस्य।' अर्थात् 'अहम्', 'अहम्' यसप्रकारको प्रत्यय अर्थात् वृत्ति जसमा रहन्छ, त्यस अन्तःकरणलाई 'अहंप्रत्ययी' भनिन्छ। त्यस अन्तःकरणको तादात्म्याध्यास त्यस प्रत्यगात्मामा गरिन्छ, जुन अन्तःकरणका वृत्तिहरूको स्वगतचैतन्य अर्थात् ज्ञान र तटस्थताको कारण साक्षी हो। व्यवहारमा पनि साक्षी त्यसै व्यक्तिलाई भनिन्छ, जुन व्यक्ति जुन कुनै कुराको अर्थात् वादको जानकारी राख्तछ, तर त्यस कुरामा अर्थात् वादविवादमा सक्रिय भाग नलिएर तटस्थ रहन्छ। यसरी अन्तःकरणसँग तादात्म्यापन्न भएर प्रत्यगात्मा अर्थात् साक्षी आफूलाई कर्ता, भोक्ता मान्न थाल्दछ भन्ने कुरा उल्लेख गरिसकियो।

अब यसपछि अन्तःकरणमा चैतन्यारोप कसरी हुन्छ भन्ने कुरा देखाइन्छ – 'तं च प्रत्यगात्मानं सर्वसाक्षिणम्', 'तद्विपर्येण।' अर्थात् अन्तःकरणगत अचैतन्य अर्थात् जाड्यताका विपरीत जुन चैतन्य छ, त्यस चैतन्यबाट उपलक्षित आत्माको अन्तःकरणमा अध्यास हुन्छ। 'अन्तःकरणादिषु अध्यस्यति' भनेर भाष्यकारले स्पष्ट गर्नुभएको छ। जस्तै – अन्तःकरणादिबाट अवच्छिन्न प्रत्यगात्मा 'इदम्' र 'अनिदम्' यस प्रकार विरुद्धरूपापन्न अर्थात् चिदचिद्रूप भएर चेतन कर्ता भोक्ता या 'कार्याविद्या' र 'कारणाविद्या' यी

दुईप्रकारका अविद्याहरूका आधारभूत अहङ्कारास्पद, संसारी समस्त अनर्थ प्रपञ्चको पात्र यो जीवात्मा अन्योन्याध्यासमा आधारित भएर उत्तरोत्तर अध्यासको प्रयोजक हुन्छ। अर्थात् अध्यास प्रयुक्त अहंविषयता र अहंविषयतापन्न चिदात्मामा प्रपञ्चाध्यास हुन्छ।

यसरी सारांशमा उपर्युक्त अनुसार यद्यपि प्रमाण प्रमेयादि व्यवहारहरूद्वारा अध्यासको दृढताको वर्णन गरियो, तथापि अबोध जिज्ञासुहरूका लागि अझै अध्यासको स्वरूप देखाएर त्यसलाई दृढ गराउने काम गरिन्छ। 'एवमनादिरनन्तो नैसर्गिकोऽध्यासः।' यहाँ अनन्तको अर्थ तत्त्वज्ञानविना त्यस अध्यासको उच्छेद गर्न सकिँदैन भन्ने हो। अध्यासको अनादिता र अनन्तताका बारेमा 'नैसर्गिक' 'मिथ्याप्रत्ययरूपः' आदिबाट वर्णन गरिन्छ। मिथ्याज्ञानको रूप अर्थात् अनिर्वचनीयत्वले युक्त अध्यास अनिर्वचनीय हो। यसको उपसंहार 'अस्यानर्थहेतोः प्रहाणाय' बाट गरिन्छ।

विरोधी ज्ञानविना यस मिथ्या प्रत्ययको प्रहाण हुनसक्तैन। अतः विरोधी ज्ञान र त्यसका साधनहरूको उल्लेख गरिन्छ – 'आत्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते।' यहाँ प्रतिपत्तिको अर्थ प्राप्ति हो। त्यसैका लागि नै वेदान्तशास्त्र प्रवृत्त भएको हो। केवल जप या कर्मप्रपञ्चमा प्रवृत्तिका लागि होइन। यहाँ 'आत्मैकत्व' बाट आत्मगत निखिल प्रपञ्चाभावरूपता विवक्षित छ। आत्मा स्वतः आनन्दरूप हो। किन्तु पूर्वोक्त अध्यासका कारण आत्माको आनन्दरूपता अप्राप्त जस्तै भएकोमा त्यसै आनन्दको प्राप्ति अर्थात् असन्दिग्ध निश्चय गराउँदै वेदान्तवाक्यहरू अध्यासको समूल नाश गर्दछन्। सारांशमा भन्ने हो भने – यदि आत्मविषयक अहंप्रत्यय समीचीन अर्थात् प्रमारूप हुन्थ्योभने तब अहङ्कारास्पदत्वेन ब्रह्म ज्ञात नै हुन्थ्यो। यस अवस्थामा निष्प्रयोजन भएको कारण ब्रह्मको जिज्ञासा नै हुने थिएन। जिज्ञासाका अभावमा ब्रह्मको ज्ञान गराउनका लागि वेदान्तवाक्यहरूको प्रवृत्ति नै हुने थिएन। अथवा अविवक्षितार्थक

भएर वेदान्त वाक्यहरू जपमात्रमा उपयोगी भएर जान्थे। किनभने पहिले नै ब्रह्मको निश्चय भएमा औपनिषद् ब्रह्मको ज्ञान ज्ञातार्थ ज्ञापक भएको कारण अप्रमाण नै हुन्थ्यो। अप्रमाणभूत ज्ञानको जति पनि अभ्यास गरियोस् त्यसले आत्माको वास्तविक कर्तृत्वभोक्तृत्व आदि धर्मलाई अपनयन गर्नसक्तैन। अध्यस्त पदार्थलाई तत्त्वज्ञानबाट मात्र नै बाध गर्न सकिने नैसर्गिक नियम छ। वास्तविक पदार्थ मिथ्याज्ञानद्वारा कहिल्यै पनि निवृत्त हुँदैन। जस्तै रज्जुगत वास्तविक रज्जुत्व धर्मलाई 'अयं सर्पः' 'इयं जलधारा' इत्यादि हजारौँ प्रकारका मिथ्या ज्ञानले कहिल्यै पनि निवृत्त गर्नसक्तैनन्। मिथ्या ज्ञानद्वारा आरोपितरूपलाई तत्त्वज्ञानले मात्रै बाध गर्नसक्तछ। मिथ्याज्ञानबाट जन्मिएको सुदृढ संस्कार पनि त्यस तत्त्वज्ञानद्वारा जनित संस्कारद्वारा विनष्ट हुन्छ। जुन तत्त्वलाई दीर्घकालसम्म निरन्तर श्रद्धापूर्वक अभ्यास गरिएको छ।

वेदान्त या उपनिषद् ग्रन्थहरूमा 'यो ह वै ज्येष्ठं च श्रेष्ठं च वेद ज्येष्ठश्च ह वै श्रेष्ठश्च भवति प्राणे वाव ज्येष्ठश्च श्रेष्ठश्च।' (छा.उ.५।१।१) इत्यादि प्रसङ्गहरूमा प्राणादि उपासनाहरूको पनि प्रतिपादन गरिएको छ। यस अवस्थामा वेदान्तवाक्यहरूमा केवल आत्मैकत्वप्रतिपादकत्व कसरी घट्नसक्तछ ? भनेर शङ्का पनि आउन सक्तछ। यस शङ्काको समाधानार्थ भाष्यमा आएको छ – 'यथा चायमर्थः सर्वेषां वेदान्तानां तथा वयमस्यां शारीरकमीमांसायां प्रदर्शयिष्यामः।' यहाँ 'शारीरक' शब्दको शरीरमेव शरीरकम् तत्र भवः शारीरकम् भन्ने यस्तो व्युत्पत्ति हुन्छ। जस अनुसार 'शारीरक' शब्दको अर्थ हुन्छ – शरीराभिमानी चेतन जीवः। यो जीव 'तत्त्वमसि' यस महावाक्यको घटकीभूत 'त्वम्' पदको वाच्यार्थ हो। अनि यहाँ तत्पदले बुझिने परमात्मरूपताको पनि मीमांसा हुन्छ।

यस ब्रह्मसूत्रमा विचार गर्नुपर्ने कुरा आउँछ, त्यो के हो भने वेदान्त दर्शनलाई जीवमीमांसा भन्ने हो कि ? ब्रह्ममीमांसा भन्ने हो ?

जीवमीमांसारूप मान्ने हो भने 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' सूत्रमा आएको 'ब्रह्म' शब्दलाई जीवभावापन्न ब्रह्म अर्थ गर्नुपर्ने हुन्छ। जिज्ञासाको अर्थ हुन्छ 'कोऽयं जीवः।' तदनुसार दोस्रो सूत्र 'जन्माद्यस्य यतः' मा जिज्ञास्यभूत जीवको लक्षण गर्नुपर्दथ्यो, ब्रह्मको होइन। कर्ता, भोक्ता जीवमा संशयादि नहुने हुँदा जिज्ञास्यता पनि हुनसक्तैन। अतः यस शास्त्रलाई ब्रह्ममीमांसा नै भन्नु ठीक हुन्छ। अर्को कुरा वस्तुस्थितिलाई विचार गर्दा 'जीवमीमांसा' शब्दद्वारा यस शास्त्रको नामकरण गर्नसकिन्छ। किनभने 'शारीरक' शब्दको अर्थ केही विद्वान्हरूले 'शरीरे भवः शारीरो जीवः, तं शारीरं कायति ब्रह्मरूपं गायति' भनेर गरेका छन्। यस व्युत्पत्तिका माध्यमबाट 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्यादि वेदान्त वाक्यहरूलाई शारीरक र यस वेदान्तदर्शनलाई शारीरकमीमांसा अथवा वेदान्तविचार भनिन्छ।

उपर्युक्त कुराहरूलाई नै ध्यानमा राखेर आचार्य श्रीवाचस्पति मिश्रले शाङ्करभाष्यमा भामती टीका लेख्नुभएको हो। प्रथम अधिकरण शुरु गर्नुभन्दा पहिले सबै प्रकारका सन्देहहरूलाई परिमार्जन गर्न प्रत्येक अधिकरणमा निम्नलिखित पाँच अवयवहरूको आधार लिनुभएको छ। जुन यस अनुसार छ –

विषयो विशयश्चैव पूर्वपक्षस्तथोत्तरः।
प्रयोजनं सङ्गतिश्च शास्त्रेऽधिकरणं विदुः॥

१– विषय :– अज्ञात ब्रह्म।

२. संशय :– वेदान्तमीमांसा शास्त्र आरम्भणीय हो ? अथवा होइन ?

३. पूर्वपक्ष – यद्यपि 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' (शतपथब्राह्मण १५।५।७।२) यस स्वाध्याय अध्ययनविधिद्वारा 'स्वाध्याय' अर्थात् स्वकीय शाखारूप वेदको सप्रयोजन अर्थको प्रतिपादनमा तात्पर्य स्थिर गरिएको छ। अतः शाखागत कर्मविषयक विधिनिषेध

वाक्यहरूका सरह वेदान्तवाक्यमा फलवदर्थबोधकता निश्चित छ। यसका अतिरिक्त 'अविशिष्टस्तु वाक्यार्थः' (जै.स.१।२।३२) यस सूत्रका भाष्यमा भनिएको छ – 'अविशिष्टस्तु लोके प्रयुज्यमानानां वेदे च पदानामर्थः। स यथैव लोके विवक्षितः तथैव वेदे भवितुमर्हति।' अतः संहिता भागका सरह नै वेदान्तवाक्यहरूमा पनि विवक्षितार्थत्व स्वाभाविक छ। वेदान्त वाक्यहरूद्वारा सच्चिदानन्दरूप कर्तृत्व र भोक्तृत्वले रहित निष्प्रपञ्च एउटा प्रत्यगात्मतत्त्व अवगत हुन्छ।

तथापि कर्तृत्व, भोक्तृत्व, दुःख, शोकादिले युक्त आत्मालाई विषय गर्ने भएको सन्देह र बाधले रहित 'अहम्' अनुभवद्वारा विरुद्ध पर्ने भएको हुँदा वेदान्त वाक्य आफ्ना वाच्यार्थबाट हटेर गौणार्थक अथवा जपमात्रमा उपयोगी मानिन्छन्। फलतः वेदान्तविचारात्मक चार अध्याय भएको यो शारीरकमीमांसा शास्त्र आरम्भ गर्नु योग्य देखिँदैन। सर्वजनप्रसिद्ध अनुभवद्वारा प्रमाणित कर्ता, भोक्ता आत्मा न सनिदग्ध छ न त्यसको ज्ञानको कुनै विशेष प्रयोजन नै छ। अतः न त्यो जिज्ञास्य हो न त कुनै प्रकारका विचारको प्रवर्तक नै हो।

४. उत्तर पक्ष – यो सबै कुरा भन्नु तबमात्र सत्य हुनसक्तछ, जब कि 'अहम्' अनुभव प्रमाण हुन्छ। पूर्वपक्षीले भने अनुसारको रीतिले श्रुतिको बाध हुनसक्तैन। अहम् अनुभवको प्रामाणिकता न श्रुत्यादि वाक्यहरूबाट संवादित छ न दार्शनिकहरूद्वारा अनुमोदित छ। परिशेषबाट त्यसलाई अध्यासात्मक नै मान्नुपर्दछ। यसरी बिचार गर्दा वेदान्त वाक्यहरूको कोही पनि विरोधी छैन। वेदान्तवाक्यहरू न अविवक्षितार्थक हुनसक्तछन् न त गौणतार्थक नै हुनसक्तछन्। किन्तु वेदान्तवाक्यहरू शुद्ध, बुद्ध, मुक्तरूप आत्मतत्त्वका प्रतिपादक हुन्। प्रत्यगात्मा नै तिनको मुख्य अर्थ हो। प्रत्यगात्मा वक्ष्यमाण क्रमले सन्दिग्ध र प्रयोजनयुक्त पनि

हो। अतः त्यसको जिज्ञासा समुचित हो भनेर सूत्रकार भगवान् वेदव्यासले ब्रह्मसूत्रको प्रथम सूत्र अथातो ब्रह्मजिज्ञासा'को प्रणयन गर्नुभएको हो। अतः ब्रह्म मुमुक्षुका लागि जिज्ञास्य हो।

५. प्रयोजन वा सङ्गति – ब्रह्मजिज्ञासाको अर्थ ब्रह्मज्ञानको इच्छा हो। इच्छाको साक्षात् विषय भएको कारण ब्रह्मज्ञान प्रयोजन हो। कर्मपरक वाक्यहरूबाट कर्मको ज्ञान हुन्छ र ज्ञानबाट कर्मको अनुष्ठान गरिन्छ। त्यसपछि स्वर्गादिरूप मुख्य प्रयोजन सिद्ध हुन्छ। अतः त्यहाँ कर्मज्ञानलाई अवान्तर प्रयोजन मानिन्छ। किन्तु यहाँ भने ब्रह्मज्ञानलाई मुख्य प्रयोजन मानिन्छ र यसको अवान्तर प्रयोजन हुँदैन। किनभने कर्मज्ञानपछि जसरी कर्मको अनुष्ठान अपेक्षित हुन्छ, तर ब्रह्मज्ञान पश्चात् कुनै कर्तव्य शेष रहँदैन। कारण के हो भने ब्रह्मविचारात्मक तर्करूप इतिकर्तव्यता अर्थात् सहायक व्यापारद्वारा जसको अर्थलाई परिपोषण गरिएको छ, यसप्रकारका वेदान्त-वाक्यहरूद्वारा समुत्पादित असन्दिग्ध ब्रह्मज्ञान नै समस्त दुःखहरूको उपशामक र परमानन्दैकरसात्मक परमप्रयोजन मानिन्छ। त्यसैका लालसाले नै विवेकीहरू वेदान्तविचारमा प्रवृत्त हुन्छन्।

यद्यपि तत्त्वज्ञान ब्रह्मरूप भएका कारण सदैव प्राप्त नै छ, तथापि अनादि अविद्याका कारण त्यो अप्राप्तजस्तै भएर त्यसै नै प्रेप्सित अर्थात् प्राप्त गर्ने खालको इच्छाको विषय भएर जान्छ। जस्तै कि आफ्ना घाँटीमा विद्यमान हार कुनै भ्रमका कारण विस्मृत एवं हराएजस्तो हुन्छ र कसैले स्मरण गराइदिएपछि प्राप्त गरेजस्तो हुन्छ। जिज्ञासा संशयबाट जन्मिन्छ। अतः त्यसले आफ्नू कारणीभूत संशयलाई सूचित गर्दछ र संशय मीमांसाको प्रयोजन बन्दछ।

यसरी विचारशील व्यक्तिका लागि शास्त्रमा प्रवृत्तिको हेतु भएका संशय र प्रयोजनलाई सूचित गर्नका लागि नै भगवान् शङ्कराचार्यले ब्रह्मसूत्रको भाष्य लेख्न प्रारम्भ गर्नुभएको देखिन्छ।

भामती टीका समाप्त भयो।



ब्रह्मसूत्र चतुःसूत्रीको शाङ्करभाष्य

ब्रह्मसूत्र चतुःसूत्रीको शाङ्करभाष्य

भाष्य :– वेदान्तमीमांसाशास्त्रस्य व्याचिख्यासितस्येदमादिमं सूत्रम्–

नेपालीमा अर्थ :– जसको हामी व्याख्या गर्न चाहन्छौँ । त्यस वेदान्तमीमांसाशास्त्रको पहिलो सूत्र अथातो ब्रह्मजिज्ञासा हो ॥१॥

पहिलो सूत्र

अथातो ब्रह्मजिज्ञासा ॥ १ ॥

सूत्रको अर्थ :– अथ = साधनचतुष्टय सम्पत्ति प्राप्त भएपछि, अतः = कर्मफल अनित्य हुनाले र ज्ञानबाट प्राप्त हुने मोक्ष नित्य हुनाले, ब्रह्मणः = ब्रह्मको ज्ञान गर्नका लागि, जिज्ञासा = वेदान्त वाक्यहरूको विचार गर्नेतर्फ लाग्नु पर्छ ।

भाष्य :– अत्र अथशब्दः आनन्तर्यार्थः परिगृह्यते नाधिकारार्थः, ब्रह्मजिज्ञासाया अनधिकार्यत्वात् । मङ्गलस्य च वाक्यार्थे समन्वया-भावात् । अर्थान्तरप्रयुक्त एव ह्यथशब्दः श्रुत्या मङ्गलप्रयोजनो भवति । पूर्वप्रकृतापेक्षायाश्च फलत आनन्तर्याव्यतिरेकात् । सति चानन्तर्यार्थत्वे यथा धर्मजिज्ञासा पूर्ववृत्तं वेदाध्ययन नियमेनापेक्षते, एवं ब्रह्मजिज्ञासापि यत्पूर्ववृत्तं नियमेनापेक्षते तद्वक्तव्यम् स्वाध्याया-नन्तर्यं तु समानम् । नन्विह कर्मावबोधानन्तर्यं विशेषः । न, धर्मजिज्ञासायाः प्रागप्यधीतवेदान्तस्य ब्रह्मजिज्ञासोपपत्तेः । यथा च हृदयाद्यवदानानामानन्तर्यनियमः, क्रमस्य विवक्षितत्वात्, न तथेह क्रमो विवक्षितः, शेषशेषित्वेऽधिकृताधिकारे वा प्रमाणाभावात्,

धर्मब्रह्मजिज्ञासयोः फलजिज्ञास्यभेदाच्च। अभ्युदयफलं धर्म ज्ञानं तच्चानुष्ठानापेक्षम्। निःश्रेयसफलं तु ब्रह्मविज्ञानं न चानुष्ठानान्तरापेक्षम्। भव्यश्च धर्मो जिज्ञास्यो न ज्ञानकालेऽस्ति, पुरुषव्यापारतन्त्रत्वात्। इह तु भूतं ब्रह्म जिज्ञास्यम्, नित्यत्वात् न पुरुषव्यापारतन्त्रम्। चोदनाप्रवृत्तिभेदाच्च। या हि चोदना धर्मस्य लक्षणं सा स्वविषये नियुञ्जानैव पुरुषमवबोधयति। ब्रह्मचोदना तु पुरुषमवबोधयत्येव केवलम्, अवबोधस्य चोदनाऽजन्यत्वान्न पुरुषोऽवबोधे नियुज्यते। यथाक्षार्थसंनिकर्षेणार्थावबोधे तद्वत्। तस्मात् किमपि वक्तव्यं यदनन्तरं ब्रह्मजिज्ञासोपदिश्यते इति। उच्यते– नित्यानित्यवस्तुविवेकः, इहामुत्रार्थभोगविरागः, शमदमादिसाधनसम्पत्, मुमुक्षुत्वं च। तेषु हि सत्सु प्रागपि धर्मजिज्ञासाया ऊर्ध्वं च शक्यते ब्रह्म जिज्ञासितुं ज्ञातुं च न विपर्यये। तस्मात् अथशब्देन यथोक्तसाधनसम्पत्त्यानन्तर्यमुपदिश्यते। अतः शब्दो हेत्वर्थः। यस्माद्वेद एवाग्निहोत्रादीनां श्रेयः साधनानामनित्यफलतां दर्शयति – 'तद्यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयत एवमेवामुत्र पुण्यचितो लोकः क्षीयते' (छा.८।१।६) इत्यादिः। तथा ब्रह्मविज्ञानादपि परं पुरुषार्थं दर्शयति – 'ब्रह्मविदाप्नोति परम्' (तै.२।१) इत्यादि। तस्माद् यथोक्तसाधनसंपत्त्यनन्तरं ब्रह्मजिज्ञासा कर्तव्या। ब्रह्मणो जिज्ञासा ब्रह्मजिज्ञासा। ब्रह्म च वक्ष्यमाणलक्षणं 'जन्माद्यस्य यतः' इति। अत एव न ब्रह्मशब्दस्य जात्याद्यर्थान्तरमाशङ्कितव्यम्। ब्रह्मण इति कर्मणि षष्ठी, न शेषे, जिज्ञास्यापेक्षत्वाद् जिज्ञासायाः, जिज्ञास्यान्तरानिर्देशाच्च। ननु शेषषष्ठीपरिग्रहेऽपि ब्रह्मणो जिज्ञासाकर्मत्वं न विरुध्यते, सम्बन्धसामान्यस्य विशेषनिष्ठत्वात्। एवमपि प्रत्यक्षं ब्रह्मणः कर्तव्यमुत्सृज्य सामान्यद्वारेण परोक्षं कर्मत्वं कल्पयतो व्यर्थः प्रयासः स्यात्। न व्यर्थः, ब्रह्माश्रिताशेषविचारप्रतिज्ञानार्थत्वादिति चेत्, नः, प्रधानपरिग्रहे तदपेक्षितानामर्थाक्षिप्तत्वात्। ब्रह्म हि ज्ञानेनाप्तुमिष्ठतमत्वात् प्रधानम्। तस्मिन् प्रधाने जिज्ञासाकर्मणि

परिगृहीते यैर्जिज्ञासितैर्विना ब्रह्म जिज्ञासितं न भवति तान्यर्थाक्षिप्तान्येवेति न पृथक्सूत्रयितव्यानि । यथा राजासौ गच्छतीत्युक्ते सपरिवारस्य राज्ञो गमनमुक्तं भवति तद्वत् श्रुत्यनुगमाच्च । 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' (तै.३।१) इत्याद्याः श्रुतयः, 'तद्विजिज्ञासस्व तद्ब्रह्म' इति प्रत्यक्षमेव ब्रह्मणो जिज्ञासाकर्मत्वं दर्शयन्ति । तच्च कर्मणि षष्ठीपरिग्रहे सूत्रेणानुगतं भवति । तस्माद् 'ब्रह्मणः' इति कर्मणि षष्ठी । ज्ञातुमिच्छा जिज्ञासा । अवगतिपर्यन्तं ज्ञानं सन्वाच्याया इच्छायाः कर्म । फलविषयत्वादिच्छायाः । ज्ञानेन हि प्रमाणेनावगन्तुमिष्टं ब्रह्म ब्रह्मावगतिर्हि पुरुषार्थः, निःशेषसंसारबीजाविद्याद्यनर्थनिबर्हणात् । तस्माद् ब्रह्म विजिज्ञासितव्यम् ॥ क ॥

नेपालीमा अर्थ :- यहाँ आएको अथ[1] शब्दलाई आनन्तर्य अर्थात् यसपछि भन्ने अर्थमा लिनुपर्दछ । यस अथलाई आरम्भवाचकका रूपमा लिनु हुँदैन । किनभने ब्रह्मजिज्ञासाको आरम्भ हुँदैन । यसलाई मङ्गलवाक्यार्थमा पनि समन्वय गर्न सकिँदैन । यस उसले अन्य अर्थमा प्रयुक्त भएको अथशब्द श्रवणद्वारा मङ्गलको प्रयोजक हुन्छ । फलको हेतुभूत पूर्वप्रकृतका साथ जुन अपेक्षा गरिएको छ, त्यसको आनन्तर्य अर्थात् त्यसपछि भन्ने अर्थ हुँदाखेरि जसरी धर्मजिज्ञासामा नियमपूर्वक पहिले गरिने वेदाध्ययनको अपेक्षा गरिन्छ । यसैगरेर ब्रह्मजिज्ञासामा पनि नियमपूर्वक पहिले गरिने जुन वस्तुको अपेक्षा रहन्छ, त्यसलाई नै भन्नुपर्दछ ।

स्वाध्यायपछि भन्ने चाहिँ दुवैमा समान छ । यदि यसमा कर्मज्ञानको आनन्तर्य विशेष छ भन्दछौ भने त्यो भन्न पनि मिल्दैन । जसले वेदान्तको अध्ययन गरेको छ, उसमा धर्मजिज्ञासाभन्दा पहिले पनि ब्रह्मजिज्ञासा उत्पन्न हुनसक्तछ । जस्तै हृदय आदिको अवदान अर्थात् प्रयाजादिमा क्रमको नियम छ, त्यहाँ क्रमको

१. ॐकारश्चाथशब्दश्च द्वावेतौ ब्रह्मणः पुरा ।
कण्ठं भित्वा विनिर्यातौ तस्मान्माङ्गलिकावुभौ ॥

विवक्षा देखिन्छ तर यहाँ भने क्रमको विवक्षा देखिँदैन । धर्मजिज्ञासा र ब्रह्मजिज्ञासामा शेषशेषिभाव[1] अथवा अधिकृताधिकार मान्नलाई पनि कुनै प्रमाण छैन । किनभने कुनैको फल र विषयमा भेदछ । धर्मज्ञानको फल अभ्युदय हो र त्यसले अनुष्ठानको अपेक्षा राख्तछ । किन्तु ब्रह्मज्ञानको फल भने मोक्ष हो, यसले अरू कुनै अनुष्ठानको अपेक्षा राख्तैन ।

धर्मजिज्ञासाका विषयको जुन धर्म हो, त्यो साध्य हो, ज्ञानकालमा होइन। किनभने यो पुरुषको व्यापारका अधीनमा छ। प्रकृत विषयमा जिज्ञासाको विषय जुन ब्रह्म हो त्यो नित्य हुनाले पुरुषको व्यापारका अधीन छैन। बोध गराउने भएको प्रमाणवृत्तिका भेदबाट पनि जिज्ञास्यमा भेद हुन्छ। जुन विधि धर्ममा प्रमाण हुन्छ, त्यसले पुरुषलाई स्वविषय अर्थात् धर्ममा प्रवृत्त गराउँदै बोध गराउँदछ। ब्रह्मबोधक प्रमाणभने पुरुषलाई बोधमात्रै गराउँदछ, यसले प्रवृत्त गराउँदै बोध गराउनेभने होइन । बोध अर्थात् प्रवृत्तिसहितको बोध ब्रह्म प्रमाणबाट जन्य होइन । यसकारण विधिद्वारा पुरुषलाई बोधमा यसले प्रवृत्त गराउँदैन । जसरी इन्द्रिय र विषयका सन्निकर्षबाट पदार्थको ज्ञान हुन्छ तर प्रवृत्तिभने हुँदैन, त्यसैगरेर अतः अर्थात् जसको पछाडि अर्थात् यसपछि ब्रह्मजिज्ञासाको उपदेश गरिन्छ । जस्तै १–नित्य र अनित्य वस्तुको विवेक। २–यस लोकमा र परलोकमा विषयभोगप्रति विराग। ३–शम, दम आदि साधनसम्पत्ति र ४–मोक्षको इच्छा हुनु । यी चारथरी साधनहरूले सम्पन्न भएपछि चाहिँ धर्मजिज्ञासाका पहिले र पछि पनि ब्रह्मज्ञानको इच्छा हुनसक्तछ । पूर्वोक्त चारथरी

---

१. (क) शेष परार्थत्वात् । यः परस्योपकारे वर्तते स शेषः । (जै.२।१२)
(ख) ब्रह्मचर्यं समाप्य गृही भवेद् गृहाद्वनी भूत्वा प्रव्रजेत् । वा ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत् । यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत् । (जा.उ.४)
(ग) अधीत्य विधिवदेवेदान्पुत्रांश्चोत्पाद्य धर्मतः ।
इष्ट्वा च शक्तितो यज्ञैर्मनो मोक्षे निवेशयेत् ॥ (मनु ६।३६)

साधनहरूविना दुइटै कुराहरू हुनसक्तैनन् । यसकारण 'अथ' शब्दबाट माथि भनिएका चार साधनसम्पत्तिले युक्त भएपछिमात्रै ब्रह्मजिज्ञासा हुन्छ भन्ने बुझ्नुपर्दछ । त्यसपछि मात्रै गुरुले शिष्यलाई ब्रह्मको उपदेश गर्दछन् ।

अतः शब्द हेतुवाचक हो । 'तद्यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयते' अर्थात् जसरी यहाँ खेती आदिबाट उब्जाइएको अर्थात् उपार्जन गरिएको भोग्य पदार्थ नाश हुन्छ, त्यसरी नै परलोकमा पुण्यबाट सम्पादन गरिएको लोकको क्षय हुन्छ । यसरी श्रुति कल्याणको साधक अग्निहोत्र आदिको फल स्वर्ग आदि लोकमा पनि अनित्यता भएको दर्शाउँदछन् । त्यसैगरेर 'ब्रह्मविदाप्नोति परम्' अर्थात् ब्रह्म जान्नेले मोक्ष प्राप्त गर्दछ भन्ने इत्यादि श्रुतिहरू ब्रह्मज्ञानबाट नै परमपुरुषार्थ प्राप्त हुने कुरा दर्शाउँछन् । त्यसकारण उपर्युक्त साधनसम्पत्ति प्राप्त गरिसकेपछि ब्रह्मजिज्ञासा गर्नुपर्छ ।

ब्रह्मको जिज्ञासा ब्रह्मजिज्ञासा हो । अगाडि आउने 'जन्माद्यस्य यतः' भन्ने सूत्रमा जुन ब्रह्मको लक्षण बताइने छ । त्यो नै ब्रह्म हो । यसै कारणले पनि 'ब्रह्म' शब्दको जाति आदि अर्को अर्थ हो भनेर शङ्का गर्नु ठीक छैन । ब्रह्म जिज्ञासामा 'ब्रह्मणः'[१] यो कर्मवाचक षष्ठी हो । यसमा ब्रह्मस्वरूपको नै जिज्ञासा हुन्छ । तर यो शेषवाचक षष्ठी होइन । यसमा ब्रह्मसम्बन्धिनी जिज्ञासा हुन्छ । किनभने जिज्ञासामा जिज्ञास्यको अपेक्षा रहन्छ । अर्को जिज्ञास्यको निर्देश पनि देखिँदैन ।

शेषे षष्ठीको ग्रहण गर्दाखेरि पनि ब्रह्मको जिज्ञासाको कर्म हुनमा कुनै बाधा विरोध छैन भनेर भन्न पनि मिल्दैन । पूर्वपक्षीको भनाइमा जुन सम्बन्ध सामान्यवाचक हुन्छ, त्यसले विशेष सम्बन्धलाई पनि देखाउँछ । यसरी ब्रह्मको प्रत्यक्ष कर्मत्वलाई छोडेर सामान्य

१. कर्मवाचक षष्ठी मान्दाखेरि 'ब्रह्मरूपको नै जिज्ञासा हो' भन्ने अर्थ हुन्छ भने शेषषष्ठी मान्दाखेरि 'ब्रह्मसम्बन्धिनी जिज्ञासा हो' भन्ने अर्थ हुन्छ ।

सम्बन्धद्वारा परोक्ष कर्मत्वको कल्पना गर्ने प्रयास गर्नु व्यर्थ नै हो। किनभने ब्रह्ममा आश्रित सम्पूर्ण पदार्थहरूको विचारको प्रतिज्ञा गर्नु यसको प्रयोजन हो भनेर यदि भन्छौ भने त्यो पनि ठीक होइन। किनभने प्रधान अर्थात् मुख्यको परिग्रह भएपछि त्यसको अपेक्षा गर्नेहरू सबैको अर्थतः ग्रहण हुन्छ। यहाँ ब्रह्मज्ञानबाट प्राप्त गर्नका लागि इष्टतम अर्थात् अत्यन्त इष्ट जुन वस्तु हो त्यही प्रधान अर्थात् मुख्य हो।

जिज्ञासाको कर्म भएको त्यस प्रधानको ग्रहण हुनेबित्तिकै उसको जिज्ञासा नभईकन ब्रह्मको जिज्ञासा हुँदैन। यसपछि ती सबैको अर्थतः सूचना भइहाल्दछ। यसकारण सूत्रमा यिनको भिन्नै भन्नुपर्ने आवश्यकता नै देखिँदैन। जस्तै – 'यी राजा जान्छन्' यस्तो भन्दाखेरि परिवार सहित राजाको गमनको कथन हुन्छ। त्यसैगरेर श्रुतिसँग सूत्रको सम्बन्ध स्थापित गर्नाले पनि कर्मवाचक षष्ठी हुन आउँछ। 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' अर्थात् जसबाट यी प्राणी उत्पन्न हुन्छन् इत्यादि श्रुतिहरू 'तद्विजिज्ञासस्व तद्ब्रह्म' अर्थात् त्यसैलाई जान्ने इच्छा गर, त्यही ब्रह्म हो।

यसरी विचार गर्दा ब्रह्म नै जिज्ञासाको कर्म हो। यही कुरा प्रत्यक्ष देखिन्छ। कर्मवाचक षष्ठी मान्दाखेरि नै सूत्रसँग श्रुतिको एकवाक्यता हुन्छ। यसैकारण 'ब्रह्मणः' यो कर्मवाचक षष्ठी हो। जान्ने इच्छा जिज्ञासा हो। अवगति अर्थात् मोक्षपर्यन्त ज्ञान सन्वाच्य इच्छाको कर्म हो। किनभने इच्छाको विषय फल हो। ब्रह्म ज्ञानरूप प्रमाणबाट जान्न योग्य हो। किनकि ब्रह्मको अवगति अर्थात् ज्ञान पुरुषार्थ हो। किनभने ब्रह्मज्ञानबाटै निःशेष संसारका बीजरूप अविद्या आदि अनर्थहरूको नाश हुन्छ। यसैका लागि नै ब्रह्मको जिज्ञासा गर्नुपर्दछ। (क)

भाष्य :– तत्पुनर्ब्रह्म प्रसिद्धमसिद्धं वा स्यात्। यदि प्रसिद्धं न

जिज्ञासितव्यम् । अथाप्रसिद्धं नैव शक्यं जिज्ञासितुमिति । उच्यते अस्ति तावद्ब्रह्म नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावम्, सर्वज्ञम्, सर्वशक्ति–समन्वितम् । ब्रह्मशब्दस्य हि व्युत्पाद्यमानस्य नित्यशुद्धत्वादयोऽर्थाः प्रतीयन्ते, बृहतेर्धातोरर्थानुगमात् । सर्वस्यात्मत्वाच्च ब्रह्मास्तित्व–प्रसिद्धिः । सर्वो ह्यात्मास्तित्वं प्रत्येति, न नाहमस्मीति । यदि हि नात्मास्तित्वप्रसिद्धिः स्यात्, सर्वो लोको नाहमस्मीति प्रतीयात् । आत्मा च ब्रह्म । यदि तर्हि लोके ब्रह्म आत्मत्वेन प्रसिद्धमस्ति ततो ज्ञातमेवेत्यजिज्ञास्यत्वं पुनरापन्नम् । न, तद्विशेषं प्रति विप्रतिपत्तेः । देहमात्रं चैतन्यविशिष्टमात्मेति प्राकृता जना लोकायतिकाश्च प्रतिपन्नाः । इन्द्रियाण्येव चेतनान्यात्मेत्यपरे । मन इत्यन्ये विज्ञान–मात्रं क्षणिकमित्येके । शून्यमित्यपरे । अस्ति देहादिव्यतिरिक्तः संसारी कर्ता ? भोक्तेत्यपरे । भोक्तैव केवलं न कर्तेत्येके । अस्ति तद्व्यतिरिक्त ईश्वरः सर्वज्ञः सर्वशक्तिरिति केचित् । आत्मा स भोक्तुरित्यपरे । एवं बहवो विप्रतिपन्ना युक्तिवाक्यतदाभाससमाश्रयाः सन्तः । तत्राविचार्यं यत्किंचित् प्रतिपद्यमानो निःश्रेयसात् प्रतिहन्येत, अनर्थं श्रेयात् । तस्माद् ब्रह्मजिज्ञासोपन्यासमुखेन वेदान्तवाक्यमीमांसा तदविरोधितर्कोपकरणा निःश्रेयसप्रयोजना प्रस्तूयते ॥ ख ॥

नेपालीमा अर्थ :– त्यो ब्रह्म प्रसिद्ध हो अथवा अप्रसिद्ध हो ? यदि प्रसिद्ध हो भने ब्रह्मको जिज्ञासा गर्नुपर्ने आवश्यकता नै छैन । यदि अप्रसिद्ध हो भने ब्रह्मको जिज्ञासा नै हुनसक्तैन । यसरी आएको शङ्काको समाधान गर्दै सिद्धान्ती भन्दछन् । नित्य, शुद्ध, बुद्ध, मुक्तस्वभाव, सर्वज्ञ र सर्वशक्तिसम्पन्न ब्रह्म प्रसिद्ध हो । 'ब्रह्म' शब्दको व्युत्पत्तिबाट 'बृह्' धातुको अर्थका अनुसार नित्य, शुद्ध इत्यादि अर्थहरूको प्रतीति हुन्छ । यसका साथै सबैको आत्मा भएको हुँदा ब्रह्मको अस्तित्व प्रसिद्ध छ । यसबाट सबैका आत्माको अस्तित्वको ज्ञान हुन्छ । किनभने 'म हुँइन' भन्ने यस्तो ज्ञान कसैलाई पनि हुँदैन । यदि आत्माको अस्तित्व प्रसिद्ध नहुँदो हो त सबैलाई 'म हुँइन'

भन्ने यस्तो ज्ञान हुने थियो। आत्मा नै ब्रह्म हो। यदि मानिसहरूमा ब्रह्म आत्मरूपबाट प्रसिद्ध भएपछि ब्रह्म अज्ञात नभएर ज्ञात नै हो। यसकारण ब्रह्मको जिज्ञासा हुनसक्तैन भनेर भन्नु ठीक होइन। किनभने ब्रह्मको विशेषज्ञानमा मतभेद छ।

चैतन्यविशिष्ट देह नै आत्मा हो भनेर प्राकृत जन र लोकायतिक अर्थात् चार्वाकहरू मान्दछन्। अरू एकथरी चेतन इन्द्रिय नै आत्मा हो भनेर मान्दछन्। अर्काथरी मनलाई नै आत्मा हो भन्दछन्। फेरि अर्काथरी क्षणिक विज्ञानलाई आत्मा भन्दछन्। अर्काथरी आत्मालाई शून्य मान्दछन्। यसै गरेर देहादिदेखि भिन्न संसारी, कर्ता र भोक्ता नै आत्मा हो भनेर पनि केही भन्दछन्। अर्काथरी आत्मा केवल भोक्ता हो कर्ता होइन भन्दछन्। कसैकसैको भनाइमा जीवभन्दा भिन्नै ईश्वर सर्वज्ञ र सर्वशक्तिसम्पन्न छ। त्यो ईश्वर भोक्ता अर्थात् जीवको आत्मा अर्थात् स्वरूप हो भनेर कसैकसैको भनाइ छ।

यसरी युक्ति, वाक्य र तिनका आभासका आधारमा थुप्रै मतभेदहरू छन्। यी कुराहरूको विचार नै नगरेर जुनसुकै मतलाई पनि ग्रहण गर्नेहरू मोक्षबाट टाढा हुन्छन् र तिनीहरूले अनर्थ प्राप्त गर्दछन्। यसकारण त्यसको निवारण गर्न ब्रह्मजिज्ञासाको उपदेशद्वारा जसमा अविरुद्ध तर्क साधनका रूपमा छन् र जसको प्रयोजन मोक्ष हो, त्यस्ता वेदान्तवाक्यहरूको मीमांसा अब आरम्भ गरिन्छ। (ख)

पहिलो सूत्रको भाष्यार्थ समाप्त भयो।



दोस्रो सूत्र

जन्माद्यस्य यतः ॥२॥

सूत्रको अर्थ :– जन्मादि = सृष्टि, स्थिति र प्रलय, अस्य = यस जगत्को, यतः = जसबाट हुन्छ, तद् ब्रह्म = त्यो नै ब्रह्म हो ।

भाष्य – ब्रह्म जिज्ञासितव्यमित्युक्तम् । किँल्लक्षणकं पुनस्तद् ब्रह्म इत्यत आह भगवान् सूत्रकारः – 'जन्माद्यस्य यतः' इति । जन्म उत्पत्तिः आदिरस्येति तद्‌गुणसंविज्ञानो बहुब्रीहिः । जन्मस्थितिभङ्गं समासार्थः । जन्मनश्च आदित्वं श्रुतिनिर्देशापेक्षं वस्तुवृत्तापेक्षंच । श्रुतिनिर्देशस्तावत् – 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' (तै.३।१) इत्यस्मिन् वाक्ये जन्मस्थितिप्रलयानां क्रमदर्शनात् । वस्तुवृत्तमपि, जन्मना लब्धसत्ताकस्य धर्मिणः स्थितिप्रलयसम्भवात् । (क)

नेपालीमा अर्थ :– ब्रह्मको जिज्ञासा गर्नुपर्दछ भनेर प्रथम अधिकरणमा उल्लेख गरिसकिएको छ । अब यसपछि ब्रह्मको लक्षणका बारेमा जिज्ञासा हुनसक्तछ । यसमा सूत्रकार भगवान् व्यास जन्माद्यस्यबाट ब्रह्मको लक्षण बताउनुहुन्छ ।

जन्म अर्थात् उत्पत्ति आदिमा जसका जन्म आदि, यो तद्‌गुणसंविज्ञान बहुब्रीहि हो । यसमा 'लम्बकर्णमानय' अर्थात् लामृ कान भएकालाई ल्याऊ । यहाँ 'लम्बकर्ण' मा तद्‌गुणसंविज्ञान बहुव्रीहि हो । यस समासको अर्थ हो – जन्म, स्थिति र नाश । श्रुतिनिर्देश र वस्तुस्थितिका अपेक्षा जन्मको पहिले उपादान गरिएको छ । श्रुतिको निर्देशन यस्तो छ – 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' यस वाक्यमा जन्म, स्थिति र लयको क्रमशः दर्शन हुन्छ । वस्तुस्थिति पनि यस्तै नै छ । किनभने जन्मबाट सत्ता प्राप्त गरेको धर्मको स्थिति र लय हुनु सम्भव छ । (क)

भाष्य :– अस्येति प्रत्यक्षादिसन्निधापितस्य धर्मिण इदमा निर्देशः । षष्ठी जन्मादिधर्मसम्बन्धार्था । यत इति कारणनिर्देशः । अस्य जगतो नामरूपाभ्यां व्याकृतस्य अनेककर्तृभोक्तृसंयुक्तस्य प्रतिनियतदेशकालनिमित्तक्रियाफलाश्रयस्य मनसा अपि अचिन्त्य–रचनारूपस्य जन्मस्थितिभङ्गं यतः सर्वज्ञात् सर्वशक्तेः कारणाद् भवति, तद् ब्रह्म इति वाक्यशेषः । अन्येषामपि भावविकाराणां त्रिष्वेवाऽन्तर्भाव इति जन्मस्थितिनाशानामिह ग्रहणम् ।।ख।।

नेपालीमा अर्थ :– सूत्रमा आएको 'अस्य' यसमा प्रत्यक्ष, अनुमान आदिबाट संवेदित अर्थात् भन्न खोजिएको धर्मी अर्थात् जगत्, वियत् आदि 'इदम्' शब्दबाट निर्देशित छन् । षष्ठी विभक्ति जन्म आदि धर्मबाट धर्मीका सम्बन्धलाई द्योतन गर्दछ । 'यतः' बाट कारणको निर्देश हुन्छ । नाम र रूपबाट प्रकट भएका अनेकौं कर्ता र भोक्ताहरूबाट संयुक्त जसका क्रिया र फलका देश, काल र निमित्त समेत नियमित अर्थात् व्यवस्थित छन् । उसको आश्रय अर्थात् आधार मनले सोच्नसकिँदैन । उसको रचनाको स्वरूपलाई पनि विचार गर्नसकिँदैन । जो यस्तो अचिन्त्य जगत्को उत्पत्ति, स्थिति र नाश समेत जुन सर्वज्ञ र शक्तिमान् कारणबाट हुन्छ, त्यस्तो कारणतत्त्व उही ब्रह्म हो भन्ने कुरा वाक्यशेषबाट थाहा हुन्छ । अरू भावविकारहरूको पनि यी तीनमा नै अन्तर्भाव हुन्छ । अतः जन्म, स्थिति र नाशलाई यहाँ ग्रहण गरिएको हो । (ख)

भाष्य :– यास्कपरिपठितानां तु 'जायते अस्ति' इत्यादीनां ग्रहणे तेषां जगतः स्थितिकाले सम्भाव्यमानत्वाद् मूलकारणाद् उत्पत्ति–स्थितिनाशा जगतो न गृहीताः स्युरित्याशङ्क्येत, तन्मा शङ्कीति योत्पत्तिर्ब्रह्मणस्तत्रैव स्थितिः प्रलयश्च त एव गृह्यन्ते । न यथोक्त–विशेषणस्य जगतो यथोक्तविशेषणमीश्वरं मुक्त्वा अन्यतः प्रधाना–दचेतनादणुभ्योऽभावात् संसारिणो वा उत्पत्त्यादि सम्भावयितुं शक्यम् । न च स्वभावतः, विशिष्टदेशकालनिमित्तानामिहोपादानात् ।।ग।।

नेपालीमा अर्थ :– यास्कमुनिबाट[1] पठित जायते, अस्ति इत्यादि ६ भावविकारहरूलाई लिने हो भने जगत्को स्थितिकालमा तिनको सम्भावना हुनाले मूलकारणबाट जगत्को उत्पत्ति, स्थिति र लयको ग्रहण हुँदैन भनेर कसैले शङ्का गर्छ भने त्यो ठीक होइन। यसप्रकारको शङ्का कसैले पनि गर्नु हुँदैन। किनकि जुन ब्रह्मबाट यस जगत्को जुनजुन उत्पत्ति, स्थिति र लय श्रुतिमा बताइएका छन्, तिनै जन्म, स्थिति र लय यहाँ लिइएका छन्। पूर्वोक्त विशेषणहरूले युक्त जगत्को उक्त विशेषणहरूले विशिष्ट ईश्वरदेखि बाहेक अरूबाट अर्थात् अचेतन प्रधानबाट, अचेतन परमाणुबाट, अभाव अर्थात् शून्यबाट अथवा संसारी अर्थात् हिरण्यगर्भबाट उत्पत्ति, स्थिति र प्रलयको सम्भावनाको कल्पना गर्नसकिँदैन। त्यसैगरेर स्वभावबाट पनि जगत्को उत्पत्ति हुनसक्तैन। किनभने यहाँ कार्यार्थी पुरुषद्वारा विशेष देश, काल र निमित्तको ग्रहण गरिएको छ। (ग)

भाष्य :– एतदेवाऽनुमानं संसारिव्यतिरिक्तेश्वरास्तित्वादिसाधनं मन्यन्ते ईश्वरकारणिनः। नन्विहापि तदेवोपन्यस्तं जन्मादिसूत्रे। न, वेदान्तवाक्यकुसुमग्रथनार्थत्वात् सूत्राणाम्। वेदान्तवाक्यानि हि सूत्रैरुदाहृत्य विचार्यन्ते। वाक्यार्थविचारणाध्यवसाननिर्वृत्ता हि ब्रह्मावगतिर्नाऽनुमानादिप्रमाणान्तरनिर्वृत्ता। सत्सु तु वेदान्तवाक्येषु जगतो जन्मादिकारणवादिषु तदर्थग्रहणदार्ढ्यायाऽनुमानमपि वेदान्त-वाक्याविरोधि प्रमाणं भवन्न निवार्यते:, श्रुत्यैव च सहायत्वेन तर्कस्याऽभ्युपेतत्वात्। तथा हि– 'श्रोतव्यो मन्तव्यः'(बृ.२।४।५) इति श्रुतिः, 'पण्डितो मेधावी गन्धारानेवोपसम्पद्येतैवमेवेहाचार्यवान् पुरुषो वेद'(छा.६।१४।२)इति च पुरुषबुद्धिसाहाय्यमात्मनो दर्शयति ।।घ।।

नेपालीमा अर्थ :– ईश्वरलाई जगत्को कारण मान्ने भएका नैयायिकहरू यसै अनुमानलाई संसारी जीवभन्दा पृथक् ईश्वरको जुन सत्ता छ त्यसैलाई यसको कारण मान्दछन्। त्यसकारण यस

१. देही जायते अस्ति वर्द्धते विपरिणमते अपक्षीयते नश्यति। (नि.नि.१।१।१)

जन्मादि सूत्रमा पनि के त्यसै अनुमानलाई अघि सारिएको छ ? छैन। किनभने वेदान्तवाक्यरूपी फूलहरूलाई उन्नु नै सूत्रहरूको प्रयोजन हो। सूत्रहरूद्वारा वेदान्तवाक्यहरूको उदाहरण दिएर विचार गरिन्छ। वाक्यार्थविचारबाट जुन तात्पर्य निश्चित हुन्छ, त्यसबाट ब्रह्मज्ञान निष्पन्न हुन्छ। अनुमान आदि प्रमाणान्तरबाट निश्चय हुँदैन।

जगत्को जन्म आदि निर्देश गर्ने भएका वेदान्तवाक्यहरूको विद्यमानता रहेको र तिनको अर्थको दृढताका लागि वेदान्तवाक्यहरूबाट अनुमत अर्थात् स्वीकृत अनुमान[1] पनि प्रमाण हुन्छ। त्यसलाई भने निवारण गर्न सकिँदैन। किनभने श्रुतिले नै सहायताका लागि तर्कलाई पनि अङ्गीकार गरेको छ। जस्तै – ब्रह्म श्रवण गर्न योग्य छ, मनन गर्न योग्य छ भन्ने यो श्रुति हो। फेरि जस्तै 'पण्डितो मेधावी....' अर्थात् पण्डित र मेधावीले गन्धार देशलाई नै प्राप्त गर्छ त्यस्तै आचार्यवान् पुरुषले ज्ञान प्राप्त गर्दछ। यो श्रुति पनि आफ्ना निमित्त पुरुष बुद्धिलाई सहायकका रूपमा देखाउँछ। (घ)

भाष्य :– न धर्मजिज्ञासायामिव श्रुत्यादय एव प्रमाणम्, ब्रह्मजिज्ञासायाम्; किन्तु श्रुत्यादयोऽनुभवादयश्च यथासम्भवमिह प्रमाणम्, अनुभवावसानत्वाद् भूतवस्तुविषयत्वाच्च ब्रह्मज्ञानस्य। कर्तव्ये हि विषये नाऽनुभवापेक्षाऽस्तीति श्रुत्यादीनामेव प्रामाण्यं स्यात् पुरुषाधीनात्मलाभत्वाच्च कर्तव्यस्य। कर्तुमकर्तुमन्यथा वा कर्तुं शक्यं लौकिकं वैदिकञ्च कर्म, यथाऽश्वेन गच्छति, पद्भ्यामन्यथा वा, न वा गच्छति। तथा 'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति', 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति', 'उदिते जुहोति', 'अनुदिते जुहोति', इति विधिप्रतिषेधाश्चाऽत्राऽर्थवन्तः स्युः, विकल्पोत्सर्गापवादाश्च। न तु वस्त्वेवं नैवमस्ति नाऽस्तीति वा विकल्प्यते। विकल्पनास्तु पुरुष–

१. विमतं अभिन्ननिमित्तोपादनकं कार्यत्वात् ऊर्णनाभ्यारब्धतन्त्वादिवत्, विमतं चेतनप्रकृतिकं कार्यत्वात् सुखादिवदित्यनुमान्।

बुद्धयपेक्षाः । न वस्तुयाथात्म्यज्ञानं पुरुषबुद्धयपेक्षम् । किं तर्हि ? वस्तुतन्त्रमेव तत् । नहि स्थाणावेकस्मिन् स्थाणुर्वा पुरुषोऽन्यो वेति तत्त्वज्ञानं भवति । तत्र पुरुषोऽन्यो वेति मिथ्याज्ञानम् । स्थाणुरेवेति तत्त्वज्ञानम्, वस्तुतन्त्रत्वात् । एवं भूतवस्तुविषयाणां प्रामाण्यं वस्तुतन्त्रम् । तत्रैवं सति ब्रह्मज्ञानमपि वस्तुतन्त्रमेव, भूतवस्तु-विषयत्वात् ॥ ङ ॥

नेपलीमा अर्थ :– धर्मजिज्ञासामा सरह ब्रह्मजिज्ञासामा श्रुति आदि मात्रै प्रमाण होइनन् । किनभने ब्रह्मज्ञान सिद्धवस्तु अर्थात् ब्रह्मविषयक हो । ब्रह्मज्ञानको चरमसीमा अनुभव अर्थात् ब्रह्मसाक्षात्कार हो । धर्मका विषयमा अनुभवको अपेक्षा रहँदैन । किन्तु त्यसमा श्रुति आदि नै प्रमाण हुन् । यसभन्दा बाहेक कर्तव्यको उत्पत्ति पुरुषाधीन छ । यसकारण पनि लौकिक र वैदिक कर्म गर्नु नगर्नु अथवा अर्कै प्रकारले गर्नु आफ्नै अधीनमा छ, अर्थात् कर्ताका अधीनमा छ । जस्तै – घोडा चढेर जान्छ, पैदल जान्छ अथवा अरू नै प्रकारले जान्छ अथवा जाँदैन । त्यस्तै – अतिरात्रमा षोडशीग्रहण गर्दछ । अतिरात्रमा षोडशी ग्रहण गर्दैन । सूर्यको उदय भएपछि होम गर्दछ, सूर्यको उदयभन्दा पहिले होम गर्दछ । यसरी विधि, प्रतिषेध, विकल्प, उत्सर्ग र अपवाद यहाँ अर्थात् धर्ममा सावकाश अर्थात् ऐच्छिक विकल्प रहन्छ । परन्तु सिद्धवस्तु यस्तो हुन्छ अथवा उस्तो हुन्छ, यसप्रकार हुन्छ अथवा हुँदैन भन्ने यसप्रकारको विकल्पको विषय हुँदैन । विकल्पले पुरुषको बुद्धिको अपेक्षा गर्दछ । किन्तु सिद्ध वस्तुको यथार्थ ज्ञान पुरुषबुद्धिको अपेक्षा गर्दैन । त्यो त सिद्ध पदार्थकै अधीन छ । एउटा स्थाणु अर्थात् ठूटामा स्थाणु हो वा पुरुष हो अथवा अरू कुनै हो ? भन्ने यस्तो ज्ञान यथार्थ ज्ञान हुँदैन । त्यसमा पुरुष हो, अथवा अरू कुनै हो भन्ने विकल्पयुक्त ज्ञान मिथ्या ज्ञान हो । स्थाणु नै हो भन्ने ज्ञान तत्त्वज्ञान हो । किनभने त्यो वस्तुको अधीन छ । त्यसैगरेर सिद्ध वस्तुको प्रामाण्य वस्तुको अधीन छ ।

अतः ब्रह्मज्ञान पनि वस्तुकै अधीन भएको कुरा सिद्ध हुन्छ । किनभने त्यसको विषय सिद्ध वस्तु हो । (ङ)

भाष्य :– ननु भूतवस्तुत्वे ब्रह्मणः प्रमाणान्तरविषयत्वमेवेति वेदान्तवाक्यविचारणाऽनर्थिकैव प्राप्ता, न, इन्द्रियाविषयत्वेन सम्बन्धाग्रहणात् । स्वभावतो विषयविषयाणीन्द्रियाणि, न ब्रह्मविषयाणि । सति हि इन्द्रियविषयत्वे ब्रह्मणः, इदं ब्रह्मणा सम्बद्धं कार्यमिति गृह्येत । कार्यमात्रमेव तु गृह्यमाणं किं ब्रह्मणा सम्बद्धं किमन्येन केनचिद्वा सम्बद्धमिति न शक्यं निश्चेतुम् । तस्माद् जन्मादिसूत्रं नाऽनुमानोपन्यासार्थं किं तर्हि वेदान्तवाक्यप्रदर्शनार्थम् । किं पुनस्तद्वेदान्तवाक्यं यत्सूत्रेणेह लिलक्षयिषितम् । 'भृगुर्वैवारुणिः वरुणं पितरमुपससार । अधीहि भगवो ब्रह्मेति' इत्युपक्रम्याऽऽह – 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति । यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति तद्विजिज्ञासस्व । तद् ब्रह्मेति' (तै.३।१) तस्य च निर्णयवाक्यम् – 'आनन्दाद्ध्येव खल्विमानि भूतानि जायन्ते । आनन्देन जातानि जीवन्ति । आनन्दं प्रयन्त्यभिसंविशन्ति' इति । (तै. ३।६) अन्यान्यप्येवंजातीयकानि वाक्यानि नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावसर्वज्ञस्वरूपकारणविषयाण्युदाहर्तव्यानि ॥च॥

नेपालीमा अर्थ :– ब्रह्म सिद्धवस्तु भएको हुँदा अरू प्रमाणको विषय हो भनेर कसैले शङ्का गर्न सक्तछ । यसबाट वेदान्तवाक्यको अनर्थकता नै प्राप्त हुन्छ भन्नु उचित होइन । किनभने ब्रह्म इन्द्रियको विषय होइन । यसकारण अरू प्रमाणहरूबाट ब्रह्मको जगत्‌रूप कार्यसँग सम्बन्धग्रहण गर्नसकिँदैन । इन्द्रियहरू स्वभावैले विषयोन्मुख हुन्छन् । यिनले ब्रह्मलाई विषय गर्दैनन् । यदि ब्रह्म इन्द्रियको विषय भएको भए यस जगत्‌रूप कार्यको ब्रह्मका साथ सम्बन्ध रहन्थ्यो होला । तर यसबाट त्यसको सम्बन्ध ब्रह्मसँग छ भनेर निश्चय गर्न सकिँदैन । त्यसकारण 'जन्मादि सूत्र' अनुमान गर्नका लागि होइनन्, परन्तु वेदान्तवाक्यहरूको प्रदर्शनका लागि हो । ती

कुन वेदान्त वाक्यहरू हुन् ? जसको सूत्रद्वारा ब्रह्मको लक्षणरूपबाट विचार गर्नु अभीष्ट देखिन्छ ? यिनमा – 'भृगुर्वैवारुणिः' यसप्रकारले उपक्रम गरेर अर्थात् आरम्भ गरेर– 'यतो वा इमानि भूतानि' आउँछ । यसपछि त्यसको निर्णय वाक्य 'आनन्दाद्ध्येव' आएको छ । यस सम्बन्धमा ब्रह्मका विषयमा यसप्रकारको स्वरूप[1] लक्षण र तटस्थ[2] लक्षण[3]को निर्देश गर्ने अरू वेदान्तवाक्यहरूको पनि उद्धरण गर्नुपर्दछ । (च)

दोस्रो सूत्रको भाष्यार्थ समाप्त भयो ।



१. स्वरूपं सद् व्यावर्त्तकम्, यथा पृथिव्याः पृथिवीत्वम् । अर्थात् स्वरूप भएर अरू पदार्थहरूबाट छुटचाउने काम गर्दछ । जस्तै पृथिवीको पृथिवीत्व । अथवा सत्, चित् र आनन्द ब्रह्मका स्वरूप लक्षण हुन्छन् । किनभने सत्ता, चित्ता र आनन्द ब्रह्मबाट पृथक् गर्न सकिँदैन ।

२ (क) तद्भिन्नत्वे सति तद्बोधकत्वम् । अर्थात् त्यसका स्वरूपबाट भिन्न भएर पनि त्यसलाई बुझाउने ।

(ख) यावल्लक्ष्यकालमनवस्थितत्वे सति व्यावर्तकत्वम् । अर्थात् जबसम्म लक्ष्य रहन्छ तबसम्म नरहे तापनि अरू पदार्थहरूबाट लक्ष्यलाई पृथक् तुल्याउने ।

३. सजातीयविजातीयेभ्यो व्यावर्तकं लक्षणम् । अर्थात् सजातीय र विजातीयबाट लक्ष्यलाई छुटचाउने जुन वस्तु हुन्छ त्यसलाई लक्षण भनिन्छ ।

तेस्रो सूत्र

शास्त्रयोनित्वात् ॥३॥

सूत्रको अर्थ :– शास्त्रयोनित्वात् = ऋग्वेद आदि शास्त्रहरूको कारण हुनाले र ऋग्वेद आदि शास्त्रहरूबाट मात्रै जानिने हुँदा ब्रह्म सबैको कारण हो र ऊ सर्वज्ञ पनि हो ।

भाष्य :– जगत्कारणत्वप्रदर्शनेन सर्वज्ञं ब्रह्मेत्युपक्षिप्तं तदेव द्रढयन्नाह – 'शास्त्रयोनित्वात्' इति ॥ क ॥

नेपालीमा अर्थ :– ब्रह्ममा जगत्कारणता देखाउनाले सर्वज्ञता देखिन्छ । अब यसै कुरालाई दृढ गर्न अगाडिको कुरा आउँछ ।(क)

भाष्य :– महतः ऋग्वेदादेः शास्त्रस्यानेकविद्यास्थानोपबृंहितस्य प्रदीपवत्सर्वार्थाविद्योतिनः सर्वज्ञकल्पस्य योनिः कारणं ब्रह्म । न हीदृशस्य शास्त्रस्य ऋग्वेदादिलक्षणस्य सर्वज्ञगुणान्वितस्य सर्वज्ञादन्यतः सम्भवोऽस्ति । यद्यद्विस्तरार्थं शास्त्रं यस्मात्पुरुषविशेषात्सम्भवति, यथा व्याकरणादि पाणिन्यादेर्ज्ञेयैकदेशार्थमपि, स ततोऽप्यधिकतर–विज्ञान इति प्रसिद्धं लोके, किमु वक्तव्यमनेकशाखाभेदभिन्नस्य देवतिर्यङ्मनुष्यवर्णाश्रमादिप्रविभागहेतोः ऋग्वेदाद्याख्यस्य सर्वज्ञाना–करस्याप्रयत्नेनैव लीलान्यायेन पुरुषनिःश्वासवद् यस्माद् महतो भूताद्योनेः सम्भवः, 'अस्य महतो भूतस्य निःश्वसितमेतद्यदृग्वेदः' (बृ.२।४।१०) इत्यादिश्रुतेः, तस्य महतो भूतस्य निरतिशयं सर्वज्ञत्वं सर्वशक्तिमत्त्वं चेति ॥ ख ॥

नेपालीमा अर्थ :– अनेक विद्यास्थान अर्थात् वेदको अर्थ जान्नका लागि सहायक शास्त्रहरूबाट उपकृत, प्रदीपका समान सम्पूर्ण अर्थको प्रकाशनमा समर्थ र सर्वज्ञकल्प महान् ऋग्वेद आदि

शास्त्रहरूको योनि अर्थात् कारण ब्रह्म हो । ऋग्वेद आदि सर्वज्ञगुणसम्पन्न शास्त्रहरूको उत्पत्ति सर्वज्ञ ब्रह्मलाई छोडेर अरू कसैबाट पनि हुनसक्तैन । जुन जुन विस्तरार्थ शास्त्र अर्थात् जुन शास्त्रमा धेरै शब्द हुन्छन्, ती शास्त्रहरू विशिष्ट पुरुषद्वारा रचिएका हुन्छन् । जस्तै पाणिनि आदिद्वारा रचित व्याकरण आदि शास्त्रहरू । ती रचनाकारहरू उनले बनाएका शास्त्रहरूभन्दा धेरै नै ज्ञानवान् हुन्छन् । यस्तो कुरा संसारमा प्रसिद्ध छ ।

अनेकौं शास्त्रहरूका भेदबाट भिन्न देव, पशु, मनुष्य, वर्ण, आश्रम आदि विभागका कारण सम्पूर्ण ज्ञानका भण्डार, ऋग्वेद आदि शास्त्रहरू विनाप्रयास खेलखेलमा नै मान्छेले सास फेरेझैं गरेर त्यस महान् ब्रह्मबाट उत्पन्न हुन्छन् । श्रुतिले भनेको पनि छ – 'अस्य महतो भूतस्य निःश्वसितमेतद्यद्ऋग्वेदः' (बृ.२।४।१०) अर्थात् त्यस महान् ब्रह्मको निश्वास नै यो ऋग्वेद हो अथवा पूर्वोक्त ऋग्वेद आदि शास्त्रहरू ब्रह्मको यथार्थ स्वरूपका ज्ञानमा योनि अर्थात् कारण हुन् । (ख)

भाष्य :– अथवा यथोक्तमृग्वेदादिशास्त्रं योनिः कारणं प्रमाणमस्य ब्रह्मणो यथावत्स्वरूपाधिगमे । शास्त्रादेव प्रमाणाद् जगतो जन्मादिकारणं ब्रह्म अधिगम्यते इत्यभिप्रायः । शास्त्रमुदाहृतं पूर्वसूत्रे – 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' इत्यादि । किमर्थं तर्हीदं सूत्रम् ? यावता पूर्वसूत्रे एव एवं जातीयकं शास्त्रमुदाहरता शास्त्रयोनित्वं ब्रह्मणो दर्शितम् । उच्यते– तत्र पूर्वसूत्राक्षरेण स्पष्टं शास्त्रस्यानुपादानात् जन्मादि केवलमनुमानमुपन्यस्तमित्याशङ्क्येत, तामाशङ्कां निवर्तयितुमिदं सूत्रं प्रववृते– 'शास्त्रयोनित्वात्' इति ॥ ग ॥

नेपालीमा अर्थ :– अथवा पूर्वोक्त ऋग्वेद आदि शास्त्रहरू ब्रह्मको यथार्थ स्वरूपका ज्ञानका लागि योनि अर्थात् कारण वा प्रमाण हुन् । यसैकारण ब्रह्म केवल वेदबाट मात्रै जान्न सकिन्छ । शास्त्ररूप प्रमाणबाट मात्रै ब्रह्म जगत्को जन्म आदिको कारण

भएको कुरा थाहा हुन्छ। पहिलो सूत्रमा 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' अर्थात् यसै ब्रह्मबाट भूतादिको सृष्टि हुने इत्यादि शास्त्रहरूको उदाहरण दिइएको थियो। पूर्व सूत्रमा नै यस्ता शास्त्रहरूको उदाहरण दिँदै शास्त्रकारले ब्रह्म शास्त्रयोनि भएको कुरा भनिसकेका थिए भने फेरि यस सूत्रको प्रयोजन नै के छ ? भन्ने प्रश्न उठ्न सक्तछ। यस विषयमा पूर्वसूत्रका अक्षरहरूबाट शास्त्रको स्पष्ट रूपमा उपपादान अर्थात् ग्रहण गरिएको थिएन। जगत्का जन्म आदिको केवल अनुमानरूपबाट मात्रै उपन्यास अर्थात् जानकारी दिइएको थियो। यिनै कुराहरूलाई ध्यानमा राखेर नै सूत्रकारले यो 'शास्त्रयोनित्वान्' भन्ने सूत्रको रचना गर्नुभएको हो।

तेस्रो सूत्रको भाष्यार्थ समाप्त भयो।



चारौं सूत्र

तत्तु समन्वयात् ॥४॥

सूत्रको अर्थ :– तत् = वेदान्तवाक्यहरू त्यस ब्रह्मलाई स्वतन्त्ररूपले बोध गराउँदछन् । न तु = तर देवताको प्रतिपादनद्वारा कर्म अथवा उपासनाको अङ्ग भएर गराउँदैनन् ।

भाष्य :– कथं पुनर्ब्रह्मणः शास्त्रप्रमाणकत्वमुच्यते ? यावता 'आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्थानाम्' (जै.सू.१।२।१) इति क्रियापरत्वं शास्त्रस्य प्रदर्शितम् । अतो वेदान्तानामानर्थक्यम्, अक्रियार्थत्वात् । कर्तृदेवतादिप्रकाशनार्थत्वेन वा क्रियाविधिशेषत्वम्, उपासनादिक्रियान्तरविधानार्थत्वं वा ॥ क ॥

नेपालीमा अर्थ :– शास्त्र ब्रह्ममा प्रमाण हुन्छ भनेर कसरी भन्नसक्तछौ ? किनभने जैमिनिले वेद क्रियार्थक अर्थात् क्रिया प्रयोजक हो, यसकारण अक्रियार्थक वाक्य अनर्थक हुन्छ भनेका छन् । यस अर्थले शास्त्र क्रियापरक अर्थात् क्रियाविचारक हो । यसकारण वेदान्त अनर्थक हो । किनकि वेदान्त क्रियार्थक होइन । अथवा कर्ता, देवता आदिको प्रकाशन गर्नु वेदान्तको प्रयोजन हो । अतः वेदान्तक्रिया विधिवाक्यहरूको अङ्ग हो ? अथवा उपासना आदि अरू क्रियाहरूको विधान वेदान्तको प्रयोजन हो ? भन्ने सन्देह उत्पन्न हुन्छ । (क)

भाष्य :– न हि परिनिष्ठितवस्तुप्रतिपादनं सम्भवति प्रत्यक्षादि-विषयत्वात् परिनिष्ठितवस्तुनः । तत्प्रतिपादने च हेयोपादेयरहिते पुरुषार्थाभावात् । अत एव 'सोऽरोदीत्' इत्येवमादीनामानर्थक्यं मा भूदिति 'विधिना त्वेकवाक्यत्वात्स्तुत्यर्थेन विधीनां स्युः' (जै. सू. १।२।७) इति स्तावकत्वेनार्थवत्त्वमुक्तम् । मन्त्राणां च 'इषेत्वा' इत्यादीनां

क्रियातत्साधनाभिधायित्वेन कर्मसमवायित्वमुक्तम् ॥ ख ॥

नेपालीमा अर्थ :– सिद्धवस्तुको प्रतिपादन गर्नु अवश्य पनि वेदान्तको प्रयोजन हुनसक्तैन। किनभने सिद्धवस्तु प्रत्यक्षादि प्रमाणहरूको विषय हो। त्यो न त हेय हो न त उपादेय नै हो। अतः त्यसमा पुरुषार्थको अभाव छ। यसैकारणले 'सोऽरोदीत्' अर्थात् त्यो रोयो इत्यादि वाक्यहरू अनर्थक नहोउन् भनेर 'विधिना...' अर्थात् विधिवाक्यहरूका साथ अर्थवाद आदि वाक्यहरूको एकवाक्यता अर्थात् पद र वाक्यहरूमा सम्बन्ध हुनु हो। किनभने अर्थवादवाक्य विधेयको स्तुति गर्दछ भनेर जैमिनिसूत्रले भनेको छ। यसरी स्तुत्यर्थक हुनाले ती 'सोऽरोदीत्' आदि वाक्यहरूलाई सार्थक भनिएको हो। त्यसैगरेर 'इषेत्वा' अर्थात् अन्नका लागि तिमीलाई काट्तछु भन्ने मन्त्रहरू क्रिया र तिनका साधनहरूको अभिधान गर्दछन्। यसकारण मन्त्रलाई कर्मसँग नित्य सम्बन्ध भएको भनिएको हो। (ख)

भाष्य :– न क्वचिदपि वेदवाक्यानां विधिसंस्पर्शमन्तरेणार्थवत्ता दृष्टोपपन्ना वा। न च परिनिष्ठिते वस्तुस्वरूपे विधिः सम्भवति, क्रियाविषयत्वाद् विधेः। तस्मात्कर्मापेक्षितकर्तृदेवतादिस्वरूप–प्रकाशनेन क्रियाविधिशेषत्वं वेदान्तानाम्।

अथ प्रकरणान्तरभयान्नैतदभ्युपगम्यते तथापि स्ववाक्य–गतोपासनादिकर्मपरत्वम्। तस्मान्न ब्रह्मणः शास्त्रयोनित्वमिति प्राप्ते उच्यते – 'तत्तु समन्वयात्' इति ॥ ग ॥

नेपालीमा अर्थ :– कुनै पनि ठाउँमा विधिवाक्यहरूका विना वेदवाक्यहरूको अर्थवत्ता न देखापर्दछ र न त उपपन्न नै हुन्छ। सिद्धवस्तुका स्वरूपमा विधि पनि हुनसक्तैन किनभने विधि क्रियाविषयक हो। यसकारण कर्मका निमित्त अपेक्षित कर्ताको स्वरूप, देवता आदिको प्रकाशन भएकाले वेदान्त क्रियाविधिको अङ्ग हो। यदि अरू प्रकरणहरूका डरले यस कुरालाई स्वीकार गर्न सकिँदैन भने पनि आफ्नो अर्थात् वेदान्तवाक्यहरूमा उपलब्ध

उपासना आदि कर्मपरक वेदान्त चाहिँ विद्यमान भएको देखिन्छ। यसरी ब्रह्म शास्त्रको योनि अर्थात् कारण होइन भनेर पूर्वपक्ष आएको छ। (ग)

भाष्य :– तुशब्दः पूर्वपक्षव्यावृत्त्यर्थः। तद् ब्रह्म सर्वज्ञं सर्वशक्ति जगदुत्पत्तिस्थितिलयकारणं वेदान्तशास्त्रादेवावगम्यते। कथम् ? समन्वयात्। सर्वेषु हि वेदान्तेषु वाक्यानि तात्पर्येणैतस्यार्थस्य प्रतिपादकत्वेन समनुगतानि – 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' 'एकमेवाद्वितीयम्' (छा.६।२।१)। 'आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्' (ए.१।१।१) 'तदेतद् ब्रह्मापूर्वमनपरमनन्तरमबाह्यम्' 'अयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभूः' (बृ.२।५।१९) 'ब्रह्मैवेदममृतं पुरस्तात्' (मु.२।२।११) इत्यादीनि। न च तद्गतानां पदानां ब्रह्मस्वरूपविषये निश्चिते समन्वयेऽवगम्यमानेऽर्थान्तरकल्पना युक्ता, श्रुतहान्यश्रुतकल्पनाप्रसङ्गात्॥ घ॥

नेपालीमा अर्थ :– 'तु' शब्द पूर्वपक्षको खण्डनका लागि आएको हो। सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान्, जगत्को उत्पत्ति, स्थिति र लयको कारण त्यो ब्रह्म वेदान्त शास्त्रबाट मात्रै जान्न सकिन्छ। कसरी जान्न सकिन्छ ? समन्वयबाट जान्न सकिन्छ। जस्तै – 'सदेव' अर्थात् हे सोम्य ! यो सम्पूर्ण जगत् उत्पत्तिभन्दा पहिले अव्याकृत अर्थात् नाम र रूपबाट प्रकट नभको ब्रह्म नै थियो। 'एकमेव' अर्थात् एउटामात्र अद्वितीय थियो। 'आत्मा वा' अर्थात् ऊ एउटै आत्मा उत्पत्तिभन्दा पूर्व थियो। 'तदेतद्' त्यो यो ब्रह्म अकारण, अकार्य, एकरस र अद्वितीय हो। 'अयमात्मा' अर्थात् यो आत्मा किंवा ब्रह्म सबैको अनुभवमा रहने चिन्मात्र हो। 'ब्रह्मैवेदं' अर्थात् यो सारा ब्रह्म हो र अमृत हो। इत्यादि वेदान्तवाक्यहरू सबै वेदान्तहरूमा तात्पर्यबाट यसै अर्थको प्रतिपादन गर्नका लागि ब्रह्ममा समन्वित हुन्छन्। वेदान्तमा आएका पदहरू ब्रह्मस्वरूपका विषयमा निश्चित समन्वय अवगत भएपछि अरू अर्थको कल्पना गर्नु ठीक होइन। किनभने यसो गर्दा श्रुत अर्थात् श्रुतिप्रतिपादित अर्थको हानि र अश्रुत अर्थात् श्रुतिले

प्रतिपादन नगरेका अर्थको कल्पना गर्नुपर्ने हुन्छ । (घ)

भाष्य :– न च तेषां कर्तृस्वरूपप्रतिपादनपरता अवसीयते, 'तत्केन कं पश्येत्' (बृ.२।४।१३) इत्यादि क्रियाकारकफलनिराकणश्रुतेः । न च परिनिष्ठितवस्तुस्वरूपत्वेऽपि प्रत्यक्षादिविषयत्वं ब्रह्मणः, 'तत्त्वमसि' (छा.६।८।७) इति ब्रह्मात्मभावस्य शास्त्रमन्तरेणानवगम्यमानत्वात् । यत्तु हेयोपादेयरहितत्वाद् उपदेशानर्थक्यमिति ॥ ङ ॥

नेपालीमा अर्थ :– किन्तु ती वेदान्त वाक्यहरूको कर्ताका स्वरूपको प्रतिपादनमा तात्पर्य छ भन्ने कुराको निश्चय गर्न सकिँदैन । किनभने – 'तत्केन कं पश्येत्' अर्थात् त्यस विद्याकालमा कुन कर्ता कुन करणले कुन विषयलाई देख्ने इत्यादि क्रिया, कारक र फलको निराकरण गर्ने श्रुतिहरू छन् । ब्रह्म यद्यपि सिद्ध वस्तु हो तथापि प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूबाट उसलाई जान्न सकिँदैन । किनभने 'तत्त्वमसि' यसप्रकारका महावाक्यहरू र शास्त्रविना ब्रह्मत्वभाव बुझ्न सकिँदैन । ब्रह्म हेय र उपादेयभन्दा भिन्नै हो । अतः ब्रह्मका बारेको उपदेश बेकार हो भनेर पूर्वपक्ष आएको छ । (ङ)

भाष्य :– नैष दोषः । हेयोपादेयशून्यब्रह्मात्मतावगमादेव सर्वक्लेशप्रहाणात् पुरुषार्थसिद्धेः । देवतादिप्रतिपादनस्य तु स्ववाक्यगतोपासनार्थत्वेऽपि न कश्चिद्विरोधः । न तु तथा ब्रह्मणः उपासनाविधिशेषत्वं सम्भवति, एकत्वे हेयोपादेयशून्यतया क्रियाकारकादिद्वैतविज्ञानोपमर्दोपपत्तेः । नह्येकत्वविज्ञानेनोन्मथितस्य द्वैतविज्ञानस्य पुनः सम्भवोऽस्ति, येनोपासनाविधिशेषत्वं ब्रह्मणः प्रतिपाद्येत । यद्यप्यन्यत्र वेदवाक्यानां विधिसंस्पर्शमन्तरेण प्रमाणत्वं न दृष्टं, तथाप्यात्मविज्ञानस्य फलपर्यन्तत्वान्न तद्विषयस्य शास्त्रस्य प्रामाण्यं शक्यं प्रत्याख्यातुम् । न चानुमानगम्यं शास्त्रप्रामाण्यं, येनान्यत्र दृष्टं निदर्शनमपेक्षेत । तस्मात्सिद्धं ब्रह्मणः शास्त्रप्रमाणकत्वम् ॥ च ॥

नेपालीमा अर्थ :– यस सम्बन्धमा पूर्वपक्षलाई उत्तर दिँदै सिद्धान्ती भन्दछन् – यो दोष होइन, किनभने हेय र उपादेयले शून्य ब्रह्मात्मभावलाई बुझेपछि नै सम्पूर्ण क्लेशहरू नाश भएर पुरुषार्थको सिद्धि हुन्छ । यदि देवता आदिको प्रतिपादन गर्ने भएका वाक्यहरू वेदान्तवाक्यगत उपासनाका अङ्ग भएमा पनि कुनै विरोध छैन । परन्तु त्यसरी ब्रह्म उपासनाको अङ्ग चाहिँ हुनसक्तैन । एकत्वको ज्ञान प्राप्त भएपछि हेय र उपादेय नहुने हुनाले क्रिया, कारक आदि द्वैतविज्ञानको नाश हुनु सर्वथा युक्त छ । एकत्वको विज्ञानबाट नष्ट भएको द्वैतज्ञानको अस्तित्व फेरि कुनै हालतमा पनि सम्भव हुँदैन । जसबाट ब्रह्म उपासना विधिको शेष हो भनेर प्रतिपादन गर्नसकियोस् । यद्यपि अरू ठाउँमा विधिसँग सम्बन्ध नभईकन वेदवाक्यको प्रामाणिकता देख्न सकिँदैन । तर पनि आत्मविज्ञानको फल मोक्ष हो । अतः ब्रह्मविषयक शास्त्रको प्रामाण्यको निराकरण गर्नसकिँदैन । शास्त्रको प्रामाण्य अनुमानगम्य हुनसक्तैन । जसबाट कि त्यो अरू ठाउँमा देखिएको दृष्टान्तको अपेक्षा गरियोस् । यसबाट ब्रह्म शास्त्रप्रमाणक भएको सिद्ध हुन्छ । (च)

भाष्य :– अत्रापरे प्रत्यवतिष्ठन्ते, यद्यपि शास्त्रप्रमाणकं ब्रह्म तथापि प्रतिपत्तिविधिविषयतयैव शास्त्रेण ब्रह्म समर्प्यते यथा यूपाहवनीयादीन्यलौकिकान्यपि विधिशेषतया शास्त्रेण समर्प्यन्ते तद्वत् । कुत एतत् ? प्रवृत्तिनिवृत्तिप्रयोजनत्वाच्छास्त्रस्य । तथाहि शास्त्रतात्पर्यविद आहुः – 'दृष्टो हि तस्यार्थः कर्मावबोधनम्' इति । 'चोदनेति क्रियायाः प्रवर्तकं वचनम्' । 'तस्य ज्ञानमुपदेशः' – (जै.सू.१।१।५) 'तद्भूतानां क्रियार्थेन समाम्नायः' – (जै.सू.१।१।२५) 'आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्थानाम्' – (जै.सू.१।२।१) इति च । अतः पुरुषं क्वचिद्विषयविशेषे प्रवर्तयत्कुतश्चिद्विषयविशेषान्नि-वर्तयच्चार्थवच्छास्त्रम्, तच्छेषतया चान्यदुपयुक्तम्, तत्सामान्या-द्वेदान्तानामपि तथैवार्थवत्त्वं स्यात् । सति च विधिपरत्वे यथा

स्वर्गादिकामस्याग्निहोत्रादि साधनं विधीयते एवममृतत्वकामस्य ब्रह्मज्ञानं विधीयत इति युक्तम् ॥ छ ॥

नेपालीमा अर्थ :– यहाँ अर्काथरी पूर्वपक्ष उठाउँछन् – यद्यपि शास्त्र ब्रह्ममा प्रमाणका रूपमा छन् तापनि शास्त्र विधिको विषय अर्थात् उपासनाको अङ्ग ब्रह्म भएको बोध गराउँदछन् । जस्तै यूप, आहवनीय अर्थात् एकप्रकारको अग्नि आदि अलौकिक पदार्थ पनि विधिका अङ्ग हुन् भनेर शास्त्र बोध गराउँदछन् । त्यसै गरेर ब्रह्मको पनि बोध गराउँदछन् । यस्तो के कारणले गर्दछन् ? किनभने प्रवृत्ति अर्थात् कुनै विषयमा मन लगाउनु अथवा निवृत्ति अर्थात् कुनै विषयबाट मन हटाउनु यो शास्त्रको प्रयोजन हो । अर्थात् शास्त्र कि त प्रवृत्तिपरक हुन्छन् अथवा निवृत्तिपरक हुन्छन् । किनभने शास्त्रको तात्पर्य जान्ने भएकाहरू भन्दछन् – 'दृष्टो हि.' अर्थात् त्यसको अर्थ क्रियाको ज्ञान गराउनु हो । यस्तै गरेर 'चोदनेति.' अर्थात् चोदना क्रियाको प्रवर्तक वचन हो । जहाँ लिङ्, लोट्, तव्यत् आदि प्रत्ययहरू लागेका पदहरू जुन वाक्यमा हुन्छन् ती चोदना अर्थात् प्रेरणा वाक्य हुन्छन् । 'तस्य ज्ञानं.' अर्थात् त्यसको ज्ञापक उपदेश हो । 'तद्भूतानां.' त्यसमा भूतार्थक पदहरूको कार्यवाची पदहरूका साथ उच्चारण गर्नुपर्दछ । 'आम्नायस्य.' अर्थात् वेद क्रियार्थक हो । अतः अक्रियार्थक वाक्य निष्फल हुन्छन् । यसकारण पुरुषलाई कुनै एक विषयमा प्रवृत्त अथवा निवृत्त गराउने शास्त्र सार्थक हुन्छन् । अरू वाक्यहरू तिनका अङ्गका रूपमा उपयोगी हुन्छन् । तिनै वाक्यहरूका साथ सादृश्य भएका हुँदा वेदान्तवाक्यहरू पनि त्यसैगरेर सार्थक हुन्छन् । यदि वेदान्तवाक्यहरू पनि विधिपरक हुन्छन्भने जसरी स्वर्ग आदिको कामना गर्नेहरूका लागि अग्निहोत्र आदि साधनहरूको विधान गरिएको छ, त्यसैगरेर अमृतत्वको कामना गर्नेहरूका लागि ब्रह्मविज्ञानको विधान गरिएको छ भन्नु ठीक हुन्छ । (छ)

भाष्य :– नन्विह जिज्ञास्यवैलक्षण्यमुक्तम् – कर्मकाण्डे भव्यो धर्मो जिज्ञास्यः, इह तु भूतं नित्यनिर्वृत्तं ब्रह्म जिज्ञास्यमिति । तत्र धर्मज्ञानफलादनुष्ठानापेक्षाद्विलक्षणं ब्रह्मज्ञानफलं भवितुमर्हति । नार्हत्येवं भवितुम् । कार्यविधिप्रयुक्तस्यैव ब्रह्मणः प्रतिपाद्यमानत्वात् । 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' (बृ.२।४।५) 'य आत्माऽपहतपाप्मा सोऽन्वेष्टव्यः स विजिज्ञासितव्यः' (छा.८।७।१) 'आत्मेत्येवोपासीत' (बृ.१।४।७) 'आत्मानमेव लोकमुपासीत' (बृ. १।४।१५) 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' (मु.३।२।९) इत्यादिविधानेषु सत्सु 'कोऽसावात्मा किं तद् ब्रह्म' इत्याकाङ्क्षायां तत्स्वरूपसमर्पणेन सर्वे वेदान्ता उपयुक्ताः – 'नित्यः सर्वगतः, (भ.गी.२।२४) नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावः, (नृ.गी.९) विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' (बृ.३।९।२८) इत्येवमादयः । तदुपासनात् शास्त्रदृष्टोऽदृष्टो मोक्षः फलं भविष्यतीति । कर्तव्यविध्यननुप्रवेशे तु वस्तुमात्रकथने हानोपादानासम्भवात्, कर्तव्यविध्यननुप्रवेशे तु वस्तुमात्रकथने हानोपादानासम्भवात्, 'सप्तद्वीपा वसुमती' 'राजासौ गच्छति' इत्यादिवाक्यवद् वेदान्तवाक्यानामानर्थक्यमेव स्यात् । ननु वस्तुमात्रकथनेऽपि 'रज्जुरियं नायं सर्पः' इत्यादौ भ्रान्तिजनितभीति–निवर्तनेनार्थवत्त्वं दृष्टम्, तथेहाप्यसंसार्यात्मवस्तुकथनेन संसारित्वभ्रान्ति–
निवर्तनेनार्थवत्त्वं दृष्टम्, तथेहाप्यसंसार्यात्मवस्तुकथनेन संसारित्वभ्रान्ति–
निवर्तनेनार्थवत्त्वं स्यात् । स्यादेतदेवं, यदि रज्जुस्वरूपश्रवण इव सर्पभ्रान्तिः संसारित्वभ्रान्तिर्ब्रह्मस्वरूपश्रवणमात्रेण निवर्तेत, न तु निवर्तते, श्रुतब्रह्मणोऽपि यथापूर्वं सुखदुःखादिसंसारिधर्मदर्शनात् । 'श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः' (बृ.२।४।५) इति च श्रवणोत्तरकालयोर्मनननिदिध्यासनयोर्विधिदर्शनात् । तस्मात् प्रतिपत्तिविधिविषयतयैव शास्त्रप्रमाणकं ब्रह्माभ्युपगन्तव्यमिति । अत्राऽभिधीयते ॥ ज ॥

नेपालीमा अर्थ :– जिज्ञास्य अर्थात् जिज्ञासा योग्य पदार्थको यहाँ भेद देखाइएको हो भनेर यदि भन्छौभने पनि कर्मकाण्डमा साध्य धर्म जिज्ञास्य हो र वेदान्तमा सिद्ध तथा अविनाशी ब्रह्म

जिज्ञास्य हो । तिनमा अनुष्ठानको अपेक्षा गर्ने धर्मज्ञानको फलभन्दा ब्रह्मज्ञानको फल विलक्षण हुनुपर्दछ । किन्तु यहाँ त्यस्तो हुनसक्तैन । किनभने कार्यविधिमा प्रयुक्त भएको ब्रह्म नै प्रतिपाद्य अर्थात् वर्णन गर्न योग्य हो। किनभने 'आत्मा वा अरे.' अर्थात् हे मैत्रेयि ! आत्माको साक्षात्कार गर्नुपर्दछ। 'य आत्मा.' अर्थात् जुन आत्मा पापरहित छ, त्यसको खोजि–गर्नुपर्दछ। त्यसलाई जान्ने इच्छा गर्नुपर्दछ। 'आत्मेत्येवोपासीत' अर्थात् आत्मा हो भनेर उपासना गर्नुपर्दछ। 'आत्मानमेव लोकमुपासीत' अर्थात् आत्माको नै स्वलोकको रूपमा उपासना गर्नुपर्दछ। 'ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति' अर्थात् ब्रह्मलाई जान्ने ब्रह्म नै हुन्छ भन्ने इत्यादि विधान छन् । यसकारण यो आत्मा कुन हो ? त्यो ब्रह्म के हो ? यस्तो आकाङ्क्षा भएपछि ब्रह्मका स्वरूपको बोध गराउनका लागि त्यो ब्रह्म नित्य, शुद्ध, मुक्तस्वभाव, विज्ञानस्वरूप र आनन्दस्वरूप हो ।

यी र अरू पनि वेदान्तवाक्यहरू उपयुक्त छन्। त्यस ब्रह्मको उपासनाबाट र शास्त्रबाट जानिने अदृष्ट मोक्षरूप फल प्राप्त हुन्छ । परन्तु वेदान्तवाक्यहरूलाई कर्तव्यविधिको शेष नमान्ने हो र तिनले वस्तुमात्रको कथन गर्दछन् भनेर मान्ने हो भने त हान र उपादान असम्भव हुन्छ। त्यस्तै 'सप्तद्वीपा.' अर्थात् सात द्वीप भएकी पृथिवी र 'राजाऽसौ गच्छति' अर्थात् यी राजा जान्छन् भन्ने इत्यादि वाक्यहरू जस्तै वेदान्त वाक्यहरू पनि अनर्थक हुन जालान्। यदि 'रज्जुरियं.' अर्थात् यो रज्जु हो सर्प होइन भन्ने इत्यादि वस्तुमात्र कथन पनि भ्रान्तिबाट उत्पन्न भएको भयको निवृत्ति गरेर सार्थकता देखापर्दछ । यसैगरेर यहाँ पनि असंसारी आत्मवस्तुको कथन संसाररूपी भ्रान्तिको निवृत्ति गरेर सार्थक हुन्छ। यो कुरा त्यसैबेला सम्भव हुन्छ। जसरी वस्तुस्वरूपको श्रवणबाट सर्पको भय निवृत्त हुन्छ। त्यसैगरेर ब्रह्मस्वरूपको श्रवणमात्रबाट संसारित्वको भ्रान्ति हट्तछ भनिन्छ, परन्तु वास्तविकरूपमा त्यो भ्रान्ति हट्तैन। किनभने जसले ब्रह्मको

श्रवण गरेको छ, उसमा पनि पूर्वकै सरह सुख, दुःख आदि सांसारिक धर्म देख्नसकिन्छ । 'श्रोतव्यः' अर्थात् श्रवण गर्नुपर्दछ, मनन गर्नुपर्दछ र निदिध्यासन अर्थात् सुनेका अर्थको निरन्तर दीर्घकालसम्म चिन्तन गर्नुपर्दछ । यसरी श्रवणपछि मनन र निदिध्यास देखापर्दछ । यसकारण उपासना विधिको विषय भएको हुनाले ब्रह्म शास्त्रप्रमाणक अर्थात् शास्त्र ब्रह्मको प्रमाण हो भन्ने कुरा अङ्गीकार गर्नुपर्ने हुन आउँछ । (ज)

भाष्य :– न । कर्मब्रह्मविद्याफलयोर्वैलक्षण्यात् । शारीरं वाचिकं मानसं च कर्म श्रुतिस्मृतिसिद्धं धर्माख्यम्, यद्विषया जिज्ञासा 'अथातो धर्मजिज्ञासा' (जै.सू.१।१।१) इति सूत्रिता । अधर्मोऽपि हिंसादिः प्रतिषेधचोदनालक्षणत्वाज्जिज्ञास्यः परिहाराय । तयोश्चोदनालक्षणयोरर्थानर्थयोर्धर्माधर्मयोः फले प्रत्यक्षे सुखदुःखे शरीरवाङ्मनोभिरेवोपभुज्यमाने विषयेन्द्रियसंयोगजन्ये ब्रह्मादिषु स्थावरान्तेषु प्रसिद्धे । मनुष्यत्वादारभ्य ब्रह्मान्तेषु देहवत्सु सुखतारतम्यमनुश्रूयते । ततश्च तद्धेतोर्धर्मस्य तारतम्यं गम्यते, धर्मतारतम्यादधिकारितारतम्यम् । प्रसिद्धं चार्थित्वसामर्थ्यादिकृतमधिकारितारतम्यम् । तथा च यागाद्यनुष्ठायिनामेव विद्यासमाधिविशेषादुत्तरेण पथा गमनम् । केवलैरिष्टापूर्तदत्तसाधनैर्धूमादिक्रमेण दक्षिणेन पथा गमनम् । तत्रापि सुखतारतम्यं तत्साधनतारतम्यं च शास्त्रात् 'यावत्संपातमुषित्वा' (छा. ५।१०५) इत्यस्माद् गम्यते । तथा मनुष्यादिषु नारकस्थावरान्तेषु सुखलवश्चोदनालक्षणधर्मसाध्य एवेति गम्यते तारतम्येन वर्तमानः । तथोर्ध्वं गतेष्वधोगतेषु च देहवत्सु दुःखतारतम्यदर्शनात्तद्धेतोरधर्मस्य प्रतिषेधचोदनालक्षणस्य तदनुष्ठायिनां च तारतम्यं गम्यते । एवमविद्यादिदोषवतां धर्माधर्मतारतम्यनिमित्त शरीरोपादानपूर्वकं सुखदुःखतारतम्यमनित्यं संसाररूपं श्रुतिस्मृतिन्यायप्रसिद्धम् । तथा च श्रुतिः – 'न ह वै सशरीरस्य सतः प्रियाप्रिययोरपहतिरस्ति' (छा.८।१२।१) इति यथावर्णितं संसाररूपमनुवदति । 'अशरीरं वाव

सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः' (छा. ८।१२।१) **इति प्रियाप्रियस्पर्शनप्रतिषेधाच्चोदनालक्षणधर्मकार्यत्वं मोक्षाख्यास्याशरीरत्वस्य प्रतिषिध्यत इति गम्यते । धर्मकार्यत्वे हि प्रियाप्रियस्पर्शनप्रतिषेधो नोपपद्यते । अशरीरत्वमेव धर्मकार्यमिति चेत्, नः, तस्य स्वाभाविकत्वात् । 'अशरीरं शरीरेषु अनवस्थेष्ववस्थितम् । महान्तं विभुमात्मानं मत्वा धीरो न शोचति ॥'** (क.१।२।२१) **'अप्राणो ह्यमनाः शुभ्रः'** (मु.२।१।२) **'असङ्गो ह्ययं पुरुषः'** (बृ.४।३।१५) **इत्यादिश्रुतिभ्यः । अत एव अनुष्ठेयकर्मफलविलक्षणं मोक्षाख्यमशरीरत्वं नित्यमिति सिद्धम् ॥ ॐ ॥**

नेपालीमा अर्थ :– उपर्युक्त अनुसार पूर्वपक्ष आएपछि त्यसको परिहार उत्तरपक्षी यसरी गर्दछन् – यो कुरा होइन । किनभने कर्म र ब्रह्मविद्याको फलमा विलक्षणता अर्थात् भिन्नता छ । कायिक, वाचिक र मानसिक कर्म श्रुति र स्मृतिमा प्रसिद्ध छ, त्यो धर्म संज्ञक हो । जसको जिज्ञासा 'अथातो धर्मजिज्ञासा' भन्ने सूत्रमा सूचित अर्थात् प्रतिपादित भएको छ । प्रतिषेध वाक्यहरूबाट लक्षित भएका कारण परिहारका लागि हिंसादिरूप अधर्मको पनि परिहार गर्नुपर्दछ । चोदना जसको लक्षण छ त्यस्तो अर्थ र अनर्थरूप, धर्म एवं अधर्मको फल सुख र दुःख जसका प्रत्यक्ष छन् । तिनको उपभोग शरीर, वाणी र मनबाट हुन्छ । विषय र इन्द्रियका संयोगबाट ती उत्पन्न हुन्छन् भन्ने कुरा ब्रह्मादेखि लिएर स्थावरसम्ममा प्रसिद्ध छ । मान्छेदेखि लिएर ब्रह्मासम्म सम्पूर्ण शरीरधारीहरूमा सुखको तारतम्य श्रुतिमा वर्णित छ । सुखको तारतम्यबाट अधिकारीको तारतम्य पनि थाहा हुन्छ । फलकामना, सामर्थ्य आदि कारणहरूबाट अधिकारीको तारतम्य प्रसिद्ध छ ।

उपर्युक्त अनुसार याग आदि अनुष्ठान गर्ने मान्छेहरू नै विद्या अर्थात् उपासनारूप समाधि विशेषका बलबाट उत्तरमार्गद्वारा जान्छन् । केवल इष्ट, पूर्त र दत्तरूप साधनहरूबाट सम्पन्न पुरुष

धूम आदि क्रमबाट दक्षिण मार्ग जान्छन्। त्यहाँ पनि सुख र त्यसको तारतम्य शास्त्रहरूबाट थाहा हुन्छ। जस्तै 'यावत्संपात-मुषित्वा' अर्थात् भोग्य कर्महरूको निश्शेष नभएसम्म त्यहाँ बसेर त्यसपछि फर्कन्छ।

यसरी मान्छेदेखि लिएर नरकवासी र स्थावरसम्मका जीवहरूमा तारतम्यले रहेको सुखलेश प्रवर्तक धर्मबाट नै यी हुन्छन् भन्ने कुराको अनुमान गर्न सकिन्छ। यस अनुसार नै स्वर्गीय र नारकीय जीवहरूमा दुःखको तारतम्य देख्न सकिन्छ। यसबाट तिनको कारण प्रतिषेधप्रवर्तक वाक्यहरूबाट लक्ष्यित अधर्मको र त्यसको अनुष्ठान गर्नेहरूको तारतम्य जानिन्छ।

यसप्रकार अविद्या आदि दोष भएकाहरूको धर्म र अधर्मका तारतम्यबाट शरीरग्रहणपूर्वक उत्पन्न भएको सुख र दुःखको तारतम्य अनित्य र संसाररूप हो। यो कुरा श्रुति, स्मृति र न्यायमा प्रसिद्ध छ। यसैगरेर 'न ह वै.' अर्थात् सशरीर आत्माको सुख र दुःखको नाश हुँदैन भनेर श्रुति पूर्व वर्णित संसाररूपको अनुवाद गर्दछ। 'अशरीरं वाव.' अर्थात् प्रिय र अप्रियले वस्तुतः शरीररहित आत्मालाई स्पर्श गर्दैनन्। यस श्रुतिबाट प्रिय र अप्रियका स्पर्शको प्रतिषेध गरिएको छ। यसले मोक्षसंज्ञक शरीररहित स्थिति चोदनालक्षण[१] भएको धर्मबाट उत्पन्न हुने कुराको प्रतिषेध गरेको छ भन्ने अनुमान हुन्छ। किनभने यदि मोक्षलाई धर्मबाट उत्पन्न हुने भनेर मान्ने हो भने त्यसलाई प्रिय र अप्रियले छुँदैन भनेर मान्नु असङ्गत हुन्छ। शरीररहित स्थिति नै धर्मबाट उत्पन्न हुन्छ भन्नु पनि ठीक होइन। किनभने 'अशरीरं.' अर्थात् स्थूल देहरहित भएर अनेक अनित्य शरीरहरूमा रहने महान् र विभु आत्मालाई जानेर विद्वान् शोक गर्दैन। 'अप्राणो ह्यमनाः शुभ्रः' अर्थात् प्राणरहित, मनरहित र शुद्ध। 'असङ्गो ह्ययं

१. चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः। (जै.सू.१।१।२)

पुरुषः' अर्थात् यो पुरुष सङ्गरहित छ। इत्यादि श्रुतिहरूबाट यो स्थिति स्वाभाविक देखिन्छ। यसैकारण अनुष्ठेय कर्मका फलबाट विलक्षण मोक्षसंज्ञक शरीररहित स्थिति नित्य हो भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ। (झ)

भाष्य :– तत्र किञ्चित्परिणामिनित्यं यस्मिन्विक्रियमाणेऽपि तदेवेदमिति बुद्धिर्न विहन्यते। यथा पृथिव्यादि जगन्नित्यत्ववादिनाम्, यथा च साङ्ख्यानां गुणाः। इदं तु पारमार्थिकं कूटस्थं नित्यं व्योमवत्सर्वव्यापि सर्वविक्रियारहितं नित्यतृप्तं निरवयं स्वयंज्योतिः–स्वभावम्। यत्र धर्माधर्मौ सह कार्येण कालत्रयं च नोपावर्तेते। तदेतदशरीरत्वं मोक्षाख्यम्। निरवयं स्वयंज्योतिःस्वभावम्। यत्र धर्माधर्मौ सह कार्येण कालत्रयं च नोपावर्तेते। तदेतदशरीरत्वं मोक्षाख्यम्। 'अन्यत्र धर्मादन्यत्राधर्मादन्यत्रास्मात्कृताकृतात्, अन्यत्र भूताच्च भव्याच्च' (क.२।१४) इत्यादिश्रुतिभ्यः। अतस्तद्ब्रह्म यस्येयं जिज्ञासा प्रस्तुता। तद्यदि कर्तव्यशेषत्वेनोपदिश्येत तेन च कर्तव्येन साध्यश्चेन्मोक्षेऽभ्युपगम्येत, अनित्य एव स्यात्। तत्रैवं सति यथोक्तकर्मफलेष्वेव तारतम्यावस्थितेष्वनित्येषु कश्चिदतिशयो मोक्ष इति प्रसज्येत। नित्यश्च मोक्षः सर्वैर्मोक्षवादिभिरभ्युपगम्यते, अतो न कर्तव्यशेषत्वेन ब्रह्मोपदेशो युक्तः ॥ ञ ॥

नेपालीमा अर्थ :– नित्य पनि दुईप्रकारका हुन्छन्। जस्तै परिणामी नित्य र पारिमार्थिक नित्य। परिमाणी नित्य त्यसलाई भनिन्छ जसको विकृति भइसकेपछि पनि ऊ यही हो यसप्रकारको बुद्धि नाश हुँदैन। जस्तै जगत् नित्य हो भनेर भन्नेहरूका मतमा पृथिवी आदि त्यसैगरेर साङ्ख्यका मतमा 'गुणपूर्वरूपपरित्यागे सति नानाप्रकारप्रतिभासः परिणामः'। परन्तु यो वास्तविक कूटस्थ अर्थात् 'कूटवत् निश्चलः सन् तिष्ठतीति कूटस्थः' यसको अर्थ निश्चल रहने वस्तु हो। आकाश सरह सर्वव्यापी हो। सम्पूर्ण विक्रियादेखि रहित नित्य, निरवयव र स्वयंप्रकाशस्वभावयुक्त

हो । जहाँ धर्म र अधर्म आफ्ना कार्यहरू सुख र दु:खका साथ तीनै कालमा पनि सम्बन्ध राख्नसक्तैनन् । त्यो 'अन्यत्र धर्मादन्यत्रा.' अर्थात् धर्मदेखि, अधर्मदेखि, कार्यदेखि, कारणदेखि, भूतकालदेखि, भविष्यदेखि र वर्तमानदेखि पृथक् छ भन्ने इत्यादि श्रुतिहरूबाट सिद्ध शरीररहित स्थिति मोक्ष हो । यस भनाइबाट कर्मफलदेखि विलक्षण हुनाको कारण त्यो मोक्ष ब्रह्म हो । जसको जिज्ञासा प्रस्तुत छ । यदि त्यो मोक्ष कार्यशेष हो भनेर शास्त्रको उपदेश हो र मोक्ष कार्यसाध्य हो भनेर मान्ने हो भने मोक्ष अनित्य हुन्छ । मोक्ष अनित्य सिद्ध भएपछि न्यूनाधिक भावमा रहेको यथोक्त अनित्य कर्मफलजन्य अतिशयलाई नै मोक्ष मान्नु पर्‍यो । परन्तु सबै मोक्षवादीहरू मोक्षलाई नित्य भनेर मान्दछन् । यसकारण कार्यको अङ्गरूपबाट ब्रह्मको उपदेश गर्नु सङ्गत हुँदैन । (ञ)

भाष्य :– अपि च 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' (मु.३।२।९), 'क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे' (मु.२।२।८), 'आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान् न बिभेति कुतश्चन' (तै.२।९), 'अभयं वै जनक प्राप्तोऽसि' (बृ.४।२।४), 'तदात्मानमेवावेदहं ब्रह्मास्मीति' 'तस्मात्तत्सर्वमभवत्' (बृ.१।४।१०), 'तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः' (ई.७) इत्येवमाद्याः श्रुतयो ब्रह्मविद्यानन्तरं मोक्षं दर्शयन्त्यो मध्ये कार्यान्तरं वारयन्ति । तथा 'तद्धैतत् पश्यन्नृषिर्वामदेवः प्रतिपेदेऽहं मनुरभवं सूर्यश्च' (बृ.१।४।१०) इति ब्रह्मदर्शनसर्वात्मभावयोर्मध्ये कर्तव्यान्तर–वारणाय उदाहार्यम् । यथा तिष्ठन् गायतीति तिष्ठतिगायत्योर्मध्ये तत्कर्तृकं कार्यान्तरं नास्तीति गम्यते । 'त्वं हि नः पिता योऽस्माकमविद्यायाः परं पारं तारयसि' (प्र.६।८) 'श्रुत ह्येव मे भगवद्दृशेभ्यस्तरति शोकमात्मविदिति सोऽहं भगवः शोचामि तन्मा भगवाञ्छोकस्य पारं तारयतु' (छा.७।१।३) 'तस्मै मृदितकषायाय तमसः पारं दर्शयति भगवान् सनत्कुमारः' (छा.७।२६।२) इति चैवमाद्याः श्रुतयो मोक्षप्रतिबन्धनिवृत्तिमात्रमेवात्मज्ञानस्य फलं

दर्शयन्ति । तथा चाचार्यप्रणीतं न्यायोपबृंहितं सूत्रम्– 'दुःखजन्मप्रवृत्ति–दोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः' (न्या.सू.१।१।२) **इति । मिथ्याज्ञानापायश्च ब्रह्मात्मैकत्वविज्ञानाद्भवति ॥ ट ॥**

नेपालीमा अर्थ :– त्यसैगरेर 'ब्रह्म वेद' अर्थात् जसले ब्रह्म जान्दछ, त्यो ब्रह्म नै हुन्छ । 'क्षीयन्ते.' अर्थात् पर भन्नाले सम्पूर्ण देवताहरूका अपेक्षा उत्कृष्ट हिरण्यगर्भ आदि पनि जसका अगाडि अवर अर्थात् निकृष्ट छन्, त्यस्ताका र कार्यका अधिष्ठानरूप ब्रह्मलाई देखेपछि द्रष्टाका प्रारब्ध बाहेक सञ्चित र आगामी कर्मसमेत नष्ट हुन्छन् । 'आनन्दं ब्रह्मणो.' ब्रह्मको स्वरूप आनन्दलाई जान्ने पुरुष कसैको भय मान्दैन । 'अभयं वै जनक' अर्थात् हे जनक ! तिमीले अभय ब्रह्मलाई प्राप्त गऱ्यौ । 'तदात्मानमेवावेदहं.' अर्थात् अज्ञान नाश भएपछि जीवसंज्ञक ब्रह्मले गुरुका उपदेशबाट आफूलाई नै 'म ब्रह्म हुँ' भनेर जान्यो । 'तस्मात्तत्सर्वमभवत्' अर्थात् त्यस ज्ञानबाट ऊ पूर्ण भयो । 'तत्र को मोहः' एकत्वको अनुभवबाट विद्वान्लाई शोक र मोह केही हुँदैन । इत्यादि श्रुतिहरू ब्रह्मज्ञानपछि मोक्ष देखाउँदै ब्रह्मज्ञान र मोक्षका माझमा कार्यान्तरको वारण गर्दछन् । यसैगरेर 'तद्धैतत्.' त्यो ब्रह्म म अर्थात् प्रत्यगात्मा हुँ, यस्तो ज्ञान प्राप्त गरेर त्यसै ज्ञानबाट वामदेव मुनि शुद्ध ब्रह्म भए, उनले म मनु हुँ, म सूर्य हुँ भन्ने घोषणा गरे । यस श्रुति अनुसार ब्रह्मदर्शन र सर्वात्मभावका बीचमा कार्यान्तरको प्रतिषेध गर्नका लागि उदाहरणका रूपबाट भन्नुपर्दछ । जस्तै 'उभिएर गाउँछ । यसमा उभिने र गाउने क्रियाका बीचमा त्यस कर्ताको कार्यान्तर नहुने कुरा थाहा हुन्छ । 'त्वं हि नः पिता' अर्थात् तपाईं हाम्रा पिता हुनुहुन्छ । तपाईं हामीहरूलाई अविद्यारूप महासागरदेखि पार पुऱ्याउनुहुन्छ । 'श्रुत ह्येव' आत्मालाई जान्ने पुरुष शोकदेखि पार हुन्छ । यस्तो कुरा मैले भगवत्तुल्य पुरुषबाट सुनेको थिएँ । म शोक गर्दछु । शोक गर्ने भएको मलाई हे भगवन् ! ज्ञानरूपी

डुँगाबाट शोकरूपी सागरदेखि पारि पुऱ्याइदिनुहोस् । 'तस्मै मृदित' अर्थात् भगवान् सनत्कुमारले ती पापरहित नारदलाई अज्ञानबाट पार गराइदिनुभयो, अर्थात् ब्रह्मज्ञान गराइदिनुभयो ।

यसरी उपर्युक्त श्रुतिहरू मोक्षका प्रतिबन्धकको निवृत्ति नै आत्मज्ञान हो भनेर देखाउँछन् । यसैगरेर न्यायबाट[१] पुष्ट भएको आचार्य गौतमप्रणीत सूत्र छ । त्यो सूत्र हो 'दु:खजन्म.' अर्थात् दु:ख, जन्म, प्रवृत्ति, धर्म, अधर्म, दोष र मिथ्याज्ञान, यिनीहरूमा कारणरूप उत्तरोत्तरको नाश भएपछि तिनको पूर्व पूर्व कार्यको नाश भएर मोक्ष प्राप्त हुन्छ । मिथ्याज्ञानको नाश चाहिँ ब्रह्म र आत्माको एकत्वज्ञानबाट हुन्छ । (ट)

भाष्य :– न चेदं ब्रह्मात्मैकत्वविज्ञानं सम्पद्रूपम्, यथा 'अनन्तं वै मनोऽनन्ता विश्वेदेवा अनन्तमेव स तेन लोकं जयति, (बृ.३।१।९) इति । न चाध्यासरूपम्, यथा 'मनो ब्रह्मेत्युपासीत' (छा.३।१८।१) 'आदित्यो ब्रह्मेत्यादेश:' (छा.३।१९।१) इति च मन आदित्यादिषु ब्रह्मदृष्टयध्यास: । नापि विशिष्टक्रियायोग–निमित्तम्, 'वायुर्वाव संवर्ग:' 'प्राणो वाव संवर्ग:' (छा. ४।३।१) इतिवत् । नाप्याज्यावेक्षणादिकर्मवत्कर्माङ्गसंस्काररूपम्, सम्पदादिरूपे हि ब्रह्मात्मैकत्वविज्ञानेऽभ्युपगम्यमाने 'तत्त्वमसि' (छा.६।८।७) 'अहं ब्रह्मास्मि' (बृ.१।४।१०) 'अयमात्मा ब्रह्म' (बृ.२।५।१९) इत्येवमादीनां वाक्यानां ब्रह्मात्मैकत्ववस्तुप्रतिपादनपर: पदसमन्वय: पीड्येत । 'भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशया:' (मु.२।२।८) इति चैवमादीन्य–विद्यानिवृत्तिफलश्रवणान्युपरुध्येरन् । 'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' (मु. ३।२।९) इति चैवमादीनि तद्भावापत्तिवचनानि सम्पदादिपक्षे न सामञ्जस्येनोपपद्येरन् । तस्मान्न सम्पदादिरूपं ब्रह्मात्मैकत्व–विज्ञानम् । अतो न पुरुषव्यापारतन्त्रा ब्रह्मविद्या । किं तर्हि ?

१. मिथ्या ज्ञान नाश भएपछि दोषको नाश हुन्छ । दोषको नाश भएपछि धर्माधर्मको नाश हुन्छ । त्यसबाट प्रवृत्तिको नाश हुन्छ । त्यसबाट देहप्राप्तिरूप जन्मको नाश हुन्छ । यसबाट दु:खध्वंशरूप मोक्षप्राप्ति हुन्छ ।

प्रत्यक्षादिप्रमाणविषयवस्तुज्ञानवद्वस्तुतन्त्रा । एवंभूतस्य ब्रह्मणस्त-ज्ज्ञानस्य च न कयाचिद् युक्त्या शक्यः कार्यानुप्रवेशः कल्पयितुम् । न च विदिक्रियाकर्मत्वेन कार्यानुप्रवेशो ब्रह्मणः, 'अन्यदेव तद्विदिता-दथोऽविदितादधि' (के.१।३) इति विदिक्रियाकर्मत्वप्रतिषेधात्, 'येनेदं सर्वं विजानाति तं केन विजानीयात्' (बृ.२।४।१३) इति च । तथोपास्तिक्रियाकर्मत्वप्रतिषेधोऽपि भवति 'यद्वाचानभ्युदितं येन वागभ्युद्यते' इत्यविषयत्वं ब्रह्म उपन्यस्य, 'तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते' (के.१।४) इति । अविषयत्वे ब्रह्मणः शास्त्रयोनित्वानु-पपत्तिरिति चेत्, नः, अविद्याकल्पितभेदनिवृत्तिपरत्वाच्छास्त्रस्य । नहि शास्त्रमिदन्तया विषयभूतं ब्रह्म प्रतिपिपादयिषति । किं तर्हि ? प्रत्यगात्मत्वेनाविषयतया प्रतिपादयदविद्याकल्पितं वेद्यावेदितृवेदना-दिभेदमपनयति ॥ ठ ॥

नेपालीमा अर्थ :– ब्रह्म र आत्माको यो एकत्वज्ञान सम्पद्रूप होइन । जस्तै 'अनन्तं वै मनो' अर्थात् मन अनन्त छ, यो प्रसिद्ध छ । विश्वेदेव पनि अनन्त छन् । यसकारण मनमा अनन्त विश्वेदेवहरूको दृष्टि राख्नाले अनन्त लोक जित्नसकिन्छ । यस श्रुति अनुसार मनमा विश्वदेव दृष्टि सम्पद्रूप हो । यो एकत्वविज्ञान अध्यासरूप अर्थात् 'अतस्मिन् तद्बुद्धिः' अर्थात् जसमा त्यो छैन, त्यसैमा त्यो छ भन्ने बुद्धि अध्यास हो । जस्तै 'मनो ब्रह्मेत्युपासीत' अर्थात् अन्तःकरण परब्रह्म हो भनेर उपासना गर्नुपर्दछ । 'आदित्यो' अर्थात् आदित्य ब्रह्म हो भनेर उपासना गर्नुपर्दछ ।

यसरी मन आदित्य आदिमा ब्रह्मदृष्टि अध्यास हो । जसको निमित्तकारण विशिष्टक्रियायोग हो, जस्तै 'वायुर्वा संवर्गः' अर्थात् वायु नै संवर्ग हो । 'प्राणो वाव संवर्गः' अर्थात् प्राण नै संवर्ग हो । यसप्रकार आज्यको अवेक्षण आदि कर्महरू सरह जुन आत्मा कर्ममा अङ्ग हो । त्यसको संस्काररूप पनि आत्मज्ञान होइन । किनकि ब्रह्म र आत्माको एकत्वविज्ञानको सम्पदादिरूप मानौँ भने

'तत्त्वमसि' अर्थात् त्यो तिमी हौ। 'अहं ब्रह्मास्मि' म ब्रह्म हुँ। 'अयमात्मा ब्रह्म' अर्थात् यो आत्मा ब्रह्म हो। इत्यादि वाक्यहरूको तात्पर्य ब्रह्म र आत्माको एकताको प्रतिपादन गर्नु हो। यसबाट उनका पदहरूको अन्वय बाधित हुन्छ। 'भिद्यते' हृदयका रागादि ग्रन्थिहरू छिन्नभिन्न हुन्छन् र सम्पूर्ण संशयहरू दूर हुन्छन्, इत्यादि अज्ञाननिवृत्तिरूप फलका बोधक वाक्यहरूको बाध हुन्छ। 'ब्रह्म वेद' जसले ब्रह्मलाई जान्दछ, त्यो ब्रह्म नै हुन्छ भन्ने वाक्य जसले आत्मालाई ब्रह्मभाव प्रतिपादन गर्दछ, त्यो सम्पदादि पक्षमा उपपन्न हुनसक्तैन। यसकारण ब्रह्म र आत्माको एकत्वविज्ञान सम्पदा-दिपक्षमा उपपन्न हुनसक्तैन। अतः ब्रह्म र आत्माको एकत्व विज्ञान सम्पदादिरूप होइन।

यसरी उपर्युक्त अनुसार विचार गर्दा ब्रह्मविद्या पुरुषव्यापारको अधीन छैन। किन्तु प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूको विषय वस्तुज्ञानको समान वस्तुका अधीन छन्। यस्तो ब्रह्म र त्यसको ज्ञानलाई कुनै पनि युक्तिले कार्यका साथ सम्बन्धको कल्पना गर्नसकिँदैन। 'विदि' अर्थात् जान्नु क्रियाको कर्मरूपबाट पनि कार्यका साथ ब्रह्मको सम्बन्धको कल्पना गर्न सकिँदैन। 'विदि' अर्थात् जान्नु क्रियाको कर्मरूपबाट पनि कार्यका साथ ब्रह्मको सम्बन्ध छैन। किनभने 'अन्यदेव' अर्थात् त्यो जानेको भन्दा भिन्नै र नजानेको भन्दा पनि भिन्नै हो। त्यसैगरेर 'येनेदम्' अर्थात् जुन आत्माका कारण यस सम्पूर्ण प्रपञ्चलाई मान्छेले जान्दछ, त्यसलाई कुन साधनबाट जान्ने ? इत्यादि श्रुतिहरूबाट ब्रह्म विदिक्रियाको कर्म नभएको कुरा प्रतिपादन भएको छ। यसैगरेर उपास्ति क्रियाका कर्मरूपबाट पनि ब्रह्ममा कर्मसम्बन्धको प्रतिषेध हुन्छ। जस्तै 'यद्वाचानभ्युदितम्.' अर्थात् जुन वाणीबाट अनुक्त छ, अर्थात् त्यो ब्रह्म वागिन्द्रियको विषय होइन, किनभने जुन ब्रह्मबाट वाणी प्रेरित हुन्छ। यसप्रकार ब्रह्म इन्द्रियहरूको विषय नभएको थाहा हुन्छ। 'तदेव ब्रह्म.' अर्थात्

त्यसैलाई तिमी ब्रह्म भनेर जान, त्यसलाई होइन, जसलाई मानिसहरू उपासना गर्दछन् ।

यदि उपर्युक्त अनुसार ब्रह्म विषय होइन भने ता ब्रह्मलाई शास्त्रप्रमाणक भन्नु अयुक्त होला भनेर शङ्का गर्नु ठीक हुँदैन। किनभने अविद्याबाट कल्पित भेदको निवृत्ति गर्नु अर्थात् भेदलाई हटाउनु नै शास्त्रको प्रयोजन हो। शास्त्र ब्रह्मलाई 'इदम्' यसरी अर्थात् ज्ञानविषयत्वरूपबाट प्रतिपादन गर्न खोज्दैन। किन्तु ब्रह्म प्रत्यगात्मा भएको कारण अविषय हो भनेर प्रतिपादन गर्दै वेद्य अर्थात् जान्न योग्य वस्तु, वेदितृ अर्थात् जान्ने कर्ता र वेदना अर्थात् ज्ञान इत्यादिबाट कल्पित भेदहरूलाई दूर गर्दछ। (ठ)

भाष्य :– तथा च शास्त्रम् – 'यस्याऽमतं तस्य मतं मतं यस्य न वेद सः। अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम्' (के.२।३), 'न दृष्टेर्द्रष्टारं पश्येः' 'न विज्ञातेर्विज्ञातारं विजानीयाः' (बृ.३।४।२) इति चैवमादि। अतोऽविद्याकल्पितसंसारित्वनिवर्तनेन नित्यमुक्तात्मस्वरूपसमर्पणान्न मोक्षस्यानित्यत्वदोषः। यस्य तूत्पाद्यो मोक्षस्तस्य मानसं वाचिकं कायिकं वा कार्यमपेक्षति इति युक्तम् तथा विकार्यत्वे च। तयोः पक्षयोर्मोक्षस्य ध्रुवमनित्यत्वम्। नहि दध्यादि विकार्यम् उत्पाद्यं वा घटादि नित्यं दृष्टं लोके। न चाऽऽप्यत्वेनापि कार्यापेक्षा, स्वात्मस्वरूपत्वे सत्यनाप्यत्वात्। स्वरूपव्यतिरिक्तत्वेऽपि ब्रह्मणो नाप्यत्वम्, सर्वगतत्वेन नित्याप्त-स्वरूपत्वात् सर्वे ब्रह्मण आकाशस्येव। नापि संस्कार्यो मोक्षः, येन व्यापारमपेक्षेत। संस्कारो हि नाम संस्कार्यस्य गुणाधानेन वा स्याद् दोषापनयनेन वा। न तावद् गुणाधानेन सम्भवति, अनाधेयातिशयब्रह्मस्वरूपत्वात् मोक्षस्य। नापि दोषापनयनेन, नित्यशुद्धब्रह्मस्वरूपत्वान्मोक्षस्य। स्वात्मधर्म एव सन् तिरोभूतो मोक्षः क्रिययाऽऽत्मनि संस्क्रियमाणेऽभिव्यज्यते, यथाऽऽदर्शे निघर्षण-क्रियया संस्क्रियमाणे भास्वरत्वं धर्म इति चेत्, नः, क्रियाश्रयत्वा-

नुपपत्तेरात्मनः । यदाश्रया हि क्रिया तमविकुर्वती नैवात्मानं लभते । यद्यात्मा क्रियया विक्रियेतानित्यत्वमात्मनः प्रसज्येत । 'अविकार्योऽय-मुच्यते' इति चैवमादीनि वाक्यानि बाध्येरन् । तच्चानिष्टम् । तस्मान्न स्वाश्रया क्रियाऽऽत्मनः सम्भवति । अन्याश्रयायास्तु क्रियाया अविषयत्वान्न तयाऽऽत्मा संस्क्रियते । ननु देहाश्रयया स्नानाचमनयज्ञो-पवीतादिकया क्रियया देही संस्क्रियमाणो दृष्टः, न, देहादिसंहतस्यैवा-विद्यागृहीतस्य आत्मनः संस्क्रियमाणत्वात् । प्रत्यक्षं हि स्नानाचमना-देर्देहसमवायित्वम् । तया देहाश्रयया तत्संहत एव कश्चिदद-विद्ययाऽऽत्मत्वेन परिगृहीतः संस्क्रियते इति युक्तम् । यथा देहाश्रय-चिकित्सानिमित्तेन धातुसाम्येन तत्संहतस्य तदभिमानिन आरोग्यफलं 'अहमरोगः' इति यत्र बुद्धिरुत्पद्यते । एवं स्नानाचमनयज्ञोपवीतादिना 'अहं शुद्धः संस्कृतः' इति यत्र बुद्धिरुत्पद्यते स संस्क्रियते । स च देहेन संहत एव । तेनैव ह्यहंकर्त्राऽहंप्रत्ययविषयेण प्रत्ययिना सर्वाः क्रिया निर्वर्त्यन्ते, तत्फलं च स एवाश्नाति, 'तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति' (मु.३।१।१) इति मन्त्रवर्णात्, 'आत्मेन्द्रियमनोयुक्तं भोक्तेत्याहुर्मनीषिणः' (क.१।३।४) इति च । तथा 'एको देवः सर्वभूतेषु गूढः सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा । कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च' (श्वे.६।११) इति, 'स पर्यगाच्छुक्रमकायमव्रणमस्नाविरँ शुद्धमपापविद्धम्' (ई.८) इति च, एतौ मन्त्रावनाधेयातिशयतां नित्यशुद्धतां च ब्रह्मणो दर्शयतः । ब्रह्मभावश्च मोक्षः । तस्मान्न संस्कार्योऽपि मोक्षः । अनोऽन्यन्मोक्षं प्रति क्रियानुप्रवेशद्वारं न शक्यं केनचिद्दर्शयितुम् । तस्माद् ज्ञानमेकं मुक्त्वा क्रियाया गन्धमात्रस्याप्यनुप्रवेश इह नोपपद्यते ॥ ड ॥

नेपालीमा अर्थ :– उपर्युक्त सम्बन्धमा शास्त्र अर्थात् प्रमाणवाक्य यसप्रकार छन् । जस्तै – 'यस्यामतम्' अर्थात् जसले ब्रह्म जानेको छैन भन्छ उसले ब्रह्म जान्दछ, जसले ब्रह्म जानेँ भन्दछ, त्यसले ब्रह्म

जानेको हुँदैन। किनभने जसलाई ब्रह्मज्ञान भएको छ, उसका लागि ब्रह्म अविदित अर्थात् विषयरूपबाट अज्ञात छ। वास्तवमा ब्रह्म ज्ञानको विषय नै होइन। जो अज्ञानी छ उसका लागि ब्रह्म विषयरूपबाट विदित हुन्छ। किनभने उसले ब्रह्मलाई ज्ञानको विषय सम्झिएर मैले ब्रह्मलाई बुझेँ भन्दछ। 'न दृष्टेर्द्रष्टारं पश्ये' अर्थात् दृष्टि – इन्द्रियवृत्तिका साक्षीलाई तिमी देख्न सक्तैनौ। 'न विज्ञातेः.' अर्थात् बुद्धिवृत्तिका साक्षीलाई तिमी जान्न सक्तैनौ भन्ने इत्यादि श्रुतिहरू छन्।

उपर्युक्त श्रुति प्रमाणहरूबाट के बुझिन्छ भने अविद्याबाट कल्पित संसारित्वको तत्त्वज्ञानबाट निवृत्ति भएपछि नित्यमुक्त आत्माको यथार्थ स्वरूपको ज्ञानभएको कारण मोक्षमा अनित्यत्व दोष आउँदैन। जसका मतमा मोक्ष उत्पाद्य अर्थात् उत्पन्न हुने योग्य हुन्छ, उसका मतमा मोक्ष मानसिक, वाचिक र शारीरिक क्रियाहरूको अपेक्षा राख्तछ भन्नु ठीक हो। त्यसैगरेर जसका मतमा मोक्ष विकार्य हो उसका मतमा पनि उपर्युक्त तीनैथरी क्रियाहरूको अपेक्षा रहन्छ। यी दुवैथरी पक्षहरूमा मोक्षको अनित्यता निश्चित छ। किनभने संसारमा विकृत हुने भएका दही आदि, उत्पन्न हुने भएका घट आदि नित्य देखिँदैनन्। जसका मतमा ब्रह्म प्राप्य हो, उसका मतमा पनि ब्रह्मलाई कार्यको अपेक्षा रहँदैन, किनभने ब्रह्म स्वात्मस्वरूप भएको कारण प्राप्य होइन। ब्रह्मलाई आत्मादेखि अतिरिक्त मानेमा पनि त्यो प्राप्य होइन, किनभने ब्रह्म आकाशको सरह सर्वत्र व्यापक भएको कारण सबैलाई ब्रह्मस्वरूप नित्य प्राप्त नै छ। मोक्ष संस्कार्य पनि होइन, जसले संस्कारका लागि व्यापारको अपेक्षा गरोस्। संस्कार्य पदार्थमा गुण थपेपछि अथवा दोष हटाएपछि संस्कृत हुन्छ। मोक्षमा गुण मिलाएर संस्कृत हुनु वा संस्कार गर्नु सम्भव छैन। किन कि मोक्ष ता जसमा अतिशय गर्न सकिँदैन, त्यसप्रकारको स्वरूपभूत तत्त्व हो।

दोष हटाएर पनि ऊ संस्कृत हुन सक्तैन, किनभने मोक्ष नित्य शुद्ध ब्रह्मको स्वरूप हो ।

जसरी ऐनालाई पुछपाछ गरेपछि क्रियाद्वारा संस्कार हुन्छ र त्यसबाट ऐनाको छोपिएको उज्यालोपन प्रकट हुन्छ, त्यसरी नै क्रियाबाट आत्मामा संस्कार भएर आत्माको लुकेको वा तिरोहित भएको धर्म प्रकट हुन्छ भनेर भन्नसकिँदैन । किनभने आत्मालाई क्रियाको आश्रय मान्नु ठीक होइन । वास्तवमा जुन आश्रयमा क्रिया रहन्छ, त्यसलाई विकृत नगरीकन स्वयं रहनसक्तैन । यदि आत्मा क्रियाद्वारा विकृत भयोभने त्यो अनित्य हुन्छ । यसलाई 'अविकार्योऽयमुच्यते' अर्थात् यो आत्मा अविकारी हो । इत्यादि श्रुतिवाक्यको बाध हुन्छ । श्रुतिवाक्यको बाध हुनु ठीक होइन । अतः आत्माको आश्रय लिएर क्रिया रहन सम्भव छैन । अर्काको आश्रय लिएर रहने क्रियाको आत्माविषय होइन अर्थात् सम्बन्धी होइन । अतः त्यस क्रियाबाट आत्माको संस्कार हुनसक्तैन ।

शरीरमा हुने स्नान, आचमन, यज्ञोपवीत आदि क्रियाहरूबाट देही अर्थात् आत्मा संस्कृत वा संस्कारयुक्त हुने कुरा देखिन्छ भनेर यदि भन्छौ भने त्यो ठीक होइन । किन कि देह आदिले युक्त अविद्यामा प्रतिबिम्बित आत्माको संस्कार हुन्छ । स्नान, आचमन आदि क्रियाहरूको देहका साथ सम्बन्ध प्रत्यक्ष नै छ । देहमा हुने भएको क्रियाबाट देहका साथ रहने भएको वस्तु नै संस्कृत हुन्छ । जसलाई अज्ञानले गर्दा आत्मा सम्झिइएको छ । जसरी देहमा हुने चिकित्साबाट सप्त धातुमा समता अर्थात् सन्तुलन आउँछ, त्यसबाट देहाभिमानी जीवमा म रोगमुक्त भएँ भन्ने बुद्धि उत्पन्न हुन्छ । देहका साथ सम्बद्ध, देहमा म र मेरो अभिमान राख्ने भएको त्यही आत्माले नै आरोग्य फल पाउँछ । त्यसैगरेर स्नान, आचमन, यज्ञोपवीत आदिबाट 'म शुद्ध हुँ, संस्कृत हुँ' भन्ने यस्तो बुद्धि जसमा उत्पन्न हुन्छ, त्यसैको संस्कार हुन्छ । यो ता देहका साथ सम्बद्ध

नै हो । ऊ अर्थात् 'म' यस ज्ञानको विषय भएको अहंकर्ताबाट सबै क्रियाहरू हुन्छन् र त्यसको फल त्यसैले भोग्दछ । 'तयोरन्यः' अर्थात् ती दुईमध्ये एउटा स्वादिष्ट कर्मफलको भोग गर्दछ र अर्को कर्मको फल भोग नगरीकन स्वयं प्रकाशरूपले रहन्छ । 'आत्मेन्द्रिय' अर्थात् शरीर, इन्द्रिय र मनले सहित भएको जीवात्मालाई नै विद्वान्हरू भोक्ता भन्दछन्, इत्यादि श्रुतिवाक्यहरू छन् । यस्तै गरेर 'एको देवः' अर्थात् सम्पूर्ण भूतमा एउटा स्वयंप्रकाश, गूढ, सर्वव्यापक, सबै प्राणीहरूको अन्तरात्मा, कर्महरूको साक्षी, सबै भूतहरूमा बस्ने अर्थात् सबैको अधिष्ठान भएर वस्ने साक्षी, केवल ज्ञाता, निर्गुण एवं दोषरहित आत्मा हो । 'स पर्यगात्' अर्थात् त्यो आत्मा सर्वव्यापक, दीप्तिमान्, लिङ्गशरीररहित अथवा अविनाशी, शुद्ध र पापबाट मुक्त छ, इत्यादि उपर्युक्त दुई मन्त्रहरूले ब्रह्ममा कुनै प्रकारको अतिशयले प्रवेश गर्नसक्तैन र ऊ नित्य शुद्ध छ भन्ने कुरा देखाउँछन् । मोक्ष ता ब्रह्मरूप नै हो । अतः ब्रह्म संस्कार्य पनि होइन । यसबाट मोक्षमा उत्पत्ति, विकार, प्राप्ति र संस्कार छैन भन्ने देखिन्छ । अतः मोक्षमा ज्ञान बाहेक क्रियाको लेशमात्र पनि सम्बन्ध स्थापित गर्न सकिँदैन । (ड)

भाष्य :– ननु ज्ञानं नाम मानसी क्रिया ? न, वैलक्षण्यात् । क्रिया हि नाम सा यत्र वस्तुस्वरूपनिरपेक्षैव चोद्यते, पुरुषचित्त–व्यापाराधीना च, यथा 'यस्यै देवतायै हविर्गृहीतं स्यात्तां मनसा ध्यायेद्वषट् करिष्यन्' इति, 'सन्ध्यां मनसा ध्यायेत्' (ऐ.ब्र.३।८।१) **इति चैवमादिषु ध्यानं चिन्तनं यद्यपि मानसम्, तथापि पुरुषेण कर्तुमकर्तुमन्यथा वा कर्तु शक्यम्, पुरुषतन्त्रत्वात् । ज्ञानं तु प्रमाणजन्यं प्रमाणं च यथा भूतवस्तुविषयम्, अतो ज्ञानं कर्तुमकर्तुमन्यथा वा कर्तुमशक्यं केवलं वस्तुतन्त्रमेव तत्, न चोदनातन्त्रम्, नापि पुरुषतन्त्रम्, तस्मात् मानसत्वेऽपि ज्ञानस्य महद्वैलक्षणम् । यथा च 'पुरुषो वाव गौतमाग्निः', 'योषा वाव गौतमाग्निः'** (छा.५।७,८।१)

इत्यत्र योषित्पुरुषयोरग्निबुद्धिर्मानसी भवति, केवलचोदनाजन्यत्वात् क्रियैव सा पुरुषतन्त्रा च। या तु प्रसिद्धेऽग्नावग्निबुद्धिर्न सा चोदनातन्त्रा, नापि पुरुषतन्त्रा, किं तर्हि ? प्रत्यक्षविषयवस्तुतन्त्रैवेति ज्ञानमेवैतत्, न क्रिया। एवं सर्वप्रमाणविषयवस्तुषु वेदितव्यम्। तत्रैवं सति यथाभूतब्रह्मात्मविषयमपि ज्ञानं न चोदनातन्त्रम्। तद्विषये लिङादयः श्रूयमाणा अप्यनियोज्यविषयत्वात् कुण्ठीभवन्त्युपलादिषु प्रयुक्तक्षुरतैक्ष्ण्यादिवत् अहेयानुपादेयवस्तुषियत्वात्। किमर्थानि तर्हि 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः' इत्यादीनि विधिच्छायानि वचनानि ? स्वाभाविकप्रवृत्तिविषयविमुखीकरणार्थानीति ब्रूमः। यो हि बहिर्मुखः प्रवर्तते पुरुषः 'इष्टं मे भूषायदनिष्टं मा भूत्' इति, न च तत्राऽऽत्यन्तिकं पुरुषार्थं लभते, तमात्यन्तिकपुरुषार्थवाञ्छिनं स्वाभाविककार्यकरण सङ्घातप्रवृत्तिगोचराद् विमुखीकृत्य प्रत्यगात्मस्रोतस्तया प्रवर्तयन्ति 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' इत्यादीनि। तस्याऽऽत्मान्वेषणाय प्रवृत्तस्या- ऽहेयमनुपादेयं चाऽऽत्मतत्त्वमुपदिश्यते 'इदं सर्वं यदयमात्मा' (बृ.२।४।६) 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत्केन कं पश्येत् केन कं विजानीयात् विज्ञातारमरे केन विजानीयाद्' (बृ.४।५।१५) 'अयमात्मा ब्रह्म' (बृ.२।५।१९) इत्यादिभिः। यदप्यकर्तव्यप्रधानमात्मज्ञानं हानायो- पादानाय वा न भवतीति तत्तथैवेत्यभ्युपगम्यते। अलङ्कारो ह्ययमस्माकं यद् ब्रह्मात्मावगतौ सत्यां सर्वकर्तव्यताहानिः कृतकृत्यता चेति ॥ ढ ॥

नेपालीमा अर्थ :- ज्ञानलाई मनको क्रिया हो भनेर यदि कसैले भन्छभने त्यो भनाइ ठीक होइन। किनभने ज्ञान क्रियाभन्दा भिन्नै हो। वस्तु स्वरूपको अपेक्षाविना नै जसको विधान गरिन्छ त्यसलाई क्रिया भनिन्छ र जुन पुरुषका सङ्कल्पको अधीन छ। जस्तै 'यस्यै देवतायै.' अर्थात् जुन देवताका लागि अध्वर्युले हवि ग्रहण गरेको छ, त्यस देवताको होता वषट्कारका साथ ध्यान गरोस्। 'सन्ध्याम्' अर्थात् सन्ध्याको ध्यान मनले गरोस्। यसरी अरू पनि धेरै

ठाउँमा क्रियाको विधान छ । ध्यान अर्थात् चिन्तन यद्यपि मानसिक हो तापनि पुरुषको अधीन भएका कारण गर्न, नगर्न र अन्यप्रकारले गर्न स्वतन्त्र छ । ज्ञानभने प्रमाणजन्य हो । प्रमाणले वस्तुको यथार्थ स्वरूपलाई ग्रहण गर्दछ । यसकारण ज्ञान गर्न, नगर्न अथवा अरू नै प्रकारले गर्नका लागि योग्य हुनसक्तैन । किनभने त्यो केवल वस्तुका अधीनमा छ । त्यो विधिका अधीन र पुरुषका अधीनमा पनि छैन । अतः ज्ञान मानसिक भए तापनि ध्यानसँग यसको ठूलो भिन्नता छ । जस्तै 'पुरुषो' हे गौतम ! पुरुष अग्नि हो । 'योषा' हे गौतम ! स्त्री अग्नि हो । यी मन्त्रहरूमा स्त्री र पुरुषमा अध्यारोपित अग्नि मानसिक हो । त्यो केवल विधिजन्य भएको कारण क्रिया नै हो र पुरुषका अधीनमा छ । तर प्रसिद्ध अग्निमा जुन अग्निबुद्धि हुन्छ, त्यो न त विधिका अधीनमा छ न त पुरुषका अधीनमा छ । अतः त्यो ज्ञान नै हो क्रिया होइन । यसैप्रकार सबै अनुमान, शब्द आदि प्रमाणहरूका विषयमा बुझ्नुपर्छ । जब व्यवहारमा ज्ञान विधेय होइन भन्ने सिद्ध भयो तब यथाभूत अर्थात् अबाधित ब्रह्मात्मविषयक ज्ञान पनि विधिका अधीनमा छैन । हुनत ज्ञानका बारेमा लिङ् अर्थात् विध्यर्थक प्रत्यय अर्थात् आज्ञार्थक प्रत्यय लोट्, तव्यत् विधिवाचक कृत्प्रत्यय आदि प्रत्ययहरू देखापर्दछन् तापनि नियोग्यका अयोग्य ज्ञानविषयक भएको कारण ढुङ्गा आदिमा प्रयुक्त अस्त्रको धार सरह कुण्ठित हुन्छ, ज्ञेय ब्रह्मविधिको विषय होइन । किनभने ब्रह्म न हेय हो न त उपादेय नै हो ।

उपर्युक्त अनुसार यदि ब्रह्म विधिको विषय होइनभने श्रुतिमा आएको 'आत्मा वा' अर्थात् आत्माको दर्शन गर्नुपर्दछ, श्रवण गर्नुपर्दछ भन्ने इत्यादि विधितुल्य वाक्यहरूको के प्रयोजन हो ? भन्ने विषयमा मान्छेको जुन स्वाभाविक प्रवृत्ति हुन्छ, त्यसबाट मान्छेलाई पराङ्मुख गर्नु नै तिनको प्रयोजन हो । जुन मान्छे बाहिरी विषयमा 'इष्ट वस्तु

मलाई प्राप्त होस् तर अनिष्ट प्राप्त नहोस्' भन्दै बहिर्मुख भएर प्रवृत्त हुन्छ, त्यसले ती विषयहरूबाट परम पुरुषार्थ प्राप्त गर्नसक्तैन । परम पुरुषार्थ प्राप्त गर्न खोज्नेले 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' अर्थात् आत्माको दर्शन गर्नुपर्दछ, इत्यादि वाक्यहरू शरीर र इन्द्रिय समूहको स्वाभाविक प्रवृत्तिका विषय अर्थात् शब्द आदिबाट निवृत्त गराएर तिनका चित्तवृत्तिको प्रवाहलाई प्रत्यगात्मातिर जसरी हुनसक्तछ प्रवृत्त गराउँदछन् । आत्मस्वरूपको अन्वेषणमा प्रवृत्त भएको त्यस पुरुषलाई 'इदं सर्वं यदयमात्मा' अर्थात् यो जे जति छ सबै नै आत्मस्वरूप हो । 'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवा.' अर्थात् जुन अवस्थामा उसका लागि सबै आत्मरूप नै भइसक्यो भने त्यस अवस्थामा उसले कुन साधनले कसलाई देखोस् र कसले कसलाई जानोस् । जुन जान्नेवाला हो त्यसलाई केले जान्ने । 'अयमात्मा ब्रह्म.' अर्थात् यो आत्मा ब्रह्म हो । यसरी श्रुतिहरू अहेय र अनुपादेय आत्मतत्त्वको उपदेश गर्दछन् । आत्मज्ञान भएपछि कर्तव्यकर्म केही पनि बाँकी रहँदैन । यसकारण ब्रह्मज्ञानबाट कुनै कुराको ग्रहण र कुनै कुराको त्याग पनि हुँदैन भनेर जुन पूर्ववादीहरूले भनेका थिए, यो कुरा ठीकै देखिन्छ । हामीहरू पनि त्यस कुरालाई अङ्गीकार गर्दछौँ । ब्रह्म र प्रत्यगात्माको ऐक्यज्ञान भएपछि सम्पूर्ण कर्तव्यकर्मको नाश हुन्छ । कुनै पनि कर्तव्य बाँकी रहँदैन र कृतार्थता हुन्छ भन्ने भनाइ हामी वेदान्तीहरूको भूषण नै हो । (ढ)

भाष्य :– तथा च श्रुतिः– 'आत्मानं चेद्विजानीयादयमस्मीति पूरुषः । किमिच्छन् कस्य कामाय शरीरमनुसंज्वरेत् ।' (बृ.४।४।१२) इति । 'एतद् बुद्ध्वा बुद्धिमान् स्यात् कृतकृत्यश्च भारत ।' (भ. गी.१५।२०) इति च स्मृतिः । तस्मान्न प्रतिपत्तिविधिविषयतया ब्रह्मणः समर्पणम् । यदपि केचिदाहुः– 'प्रवृत्तिविधितच्छेषव्यतिरेकेण केवलवस्तुवादी वेदभागो नास्ति' इति, तन्न, औपनिषदस्य पुरुषस्य अनन्यशेषत्वात् । योऽसावुपनिषत्स्वेवाधिगतः पुरुषोऽसंसारी ब्रह्म

उत्पाद्यादिचतुर्विधद्रव्यविलक्षणः स्वप्रकरणस्तोऽनन्यशेषः, नासौ नास्ति नाधिगम्यत इति वा शक्यं वदितुम्, 'स एष नेति नेत्यात्मा' (बृ.३।९।२६) इत्यात्मशब्दात्, आत्मनश्च प्रत्याख्यातुमशक्यत्वात् । य एव निराकर्ता तस्यैवात्मत्वप्रसङ्गात् । नन्वात्माहंप्रत्ययविषयत्वा–दुपनिषदत्स्वेव विज्ञायत इत्यनुपपन्नम्, न, तत्साक्षित्वेन प्रत्युक्त–त्वात् । न ह्यहंप्रत्ययविषयकर्तृव्यतिरेकेण तत्साक्षी सर्वभूतस्थः सम एकः कूटस्थनित्यः पुरुषो विधिकाण्डे तर्कसमये वा केनचिदधिगतः सर्वस्यात्मा, अतः स न केनचित् प्रत्याख्यातुं शक्यो विधिशेषत्वं वा नेतुम् । आत्मत्वादेव च सर्वेषां न हेयो नाप्युपादेयः । सर्वं हि विनश्यद्विकारजातं पुरुषान्तं विनश्यति । पुरुषो हि विनाशहेत्वभावाद–विनाशी, विक्रियाहेत्वभावाच्च कूटस्थनित्यः, अत एव नित्यशुद्धमुक्त–स्वभावः, तस्मात् 'पुरुषान्न परं किञ्चित् सा काष्ठा सा परा गतिः' (का.१।३।११) 'तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि' (बृ.३।९।२६) इति चौपनिषदत्वविशेषणं पुरुषस्योपनिषत्सु प्राधान्येन प्रकाश्यमानत्व उपपद्यते । अतो भूतवस्तुपरो वेदभागो नास्तीति वचनं साहसमात्रम् । यदपि शास्त्रतात्पर्यविदामनुक्रमणम् – 'दृष्टो हि तस्यार्थः कर्मावबोधनम्' इत्येवमादि, तद्धर्मजिज्ञासाविषयत्वाद्विधिप्रतिषेधशास्त्राभिप्रायं द्रष्टव्यम् । अपि च 'आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्थानाम्' इत्येतदेकान्तेनाभ्युपगच्छतां भूतोपदेशानर्थक्यप्रसङ्गः, प्रवृत्तिनिवृत्ति–विधितच्छेषव्यतिरेकेण भूतं चेद्वस्तूपदिशति भव्यार्थत्वेन, कूटस्थनित्यं भूतं नोपदिशतीति को हेतुः । नहि भूतमुपदिश्यमानं क्रिया भवति । अक्रियात्वेऽपि भूतस्य क्रियासाधनत्वात्क्रियार्थ एव भूतोपदेश इति चेत् । नैष दोषः । क्रियार्थत्वेऽपि क्रियानिर्वर्तनशक्तिमद्वस्तूप–दिष्टमेव । क्रियार्थत्वं तु प्रयोजनं तस्य । न चैतावता अवस्त्वनुपदिष्टं भवति ॥ ण ॥

नेपालीमा अर्थ :– 'तथा च श्रुतिः.' अर्थात् यस विषयमा श्रुति र स्मृतिले 'आत्मानं चेद्विजानीयादयमस्मीति पुरुषः । किमिच्छन्

कस्य कामाथ शरीमनुसंज्वरेत् ॥ – 'एतद् बुद्ध्वा' अर्थात् यो स्वयंप्रकाश आत्मा म हुँ, यस्तो जुन पुरुषले जान्दछ, ऊ कुन फलको इच्छाले र कुन भोक्ताका लागि सन्तप्त हुँदै शरीरलाई दुःख देला । हे अर्जुन ! यस गुह्यतम तत्त्वलाई जानेर पुरुष ज्ञानी र कृतार्थ हुन्छ । यसकारण वेदान्त उपासना विधिको विषयत्व-रूपबाट ब्रह्मको बोध गराउँदैन । प्रवृत्तिविधि, निवृत्तिविधि र तिनका अङ्गहरूका बाहेक केवल वस्तुको प्रतिपादन वेदले गर्दैन भनेर केही भन्दछन् । तिनीहरूको भनाइ ठीक होइन । किनभने उपनिषद्बाट ज्ञेय पुरुष अन्य अर्थात् कर्मको शेष हुँदैन । केवल उपनिषद्बाट मात्रै ज्ञात जुन पुरुष हो त्यो असंसारी हो । त्यो उत्पाद्य, विकार्य आदि चार प्रकारका द्रव्यहरूदेखि विलक्षण हो र ऊ आफैँमा स्थित छ । अतः ब्रह्म अन्य शेष होइन । त्यो छैन अथवा जान्न सकिँदैन भनेर पनि भन्न सकिँदैन । किनभने 'स एष' अर्थात् यो होइन, यो होइन, यसरी जुन आत्मा उपनिषद् हो, त्यो यही हो । अतः आत्मालाई निषेध गर्न सकिँदैन । किनभने जसले निषेध गर्छ त्यही आत्मा हो ।

आत्मा 'अहम्' यस प्रतीतिको विषय भएको हुँदा उपनिषद्बाट नै जानिन्छ भन्नु पनि ठीक होइन । किनभने आत्मा 'अहम्' अर्थात् 'म' यस प्रतीतिको साक्षी हो, विषय होइन । 'अहम्' यस प्रत्ययको विषय जुन कर्ता हो, त्यसभन्दा भिन्नै उसैको साक्षी र सबै भूतमा रहेको त्यस सम, एक, कूटस्थनित्य, सर्वस्वरूप, पुरुषलाई कर्मकाण्ड अथवा तर्कशास्त्रद्वारा कसैले पनि जान्न सकेको छैन । यसकारण त्यसको कसैले पनि निराकरण गर्न सक्तैन र न यसलाई विधिको अङ्ग नै भन्न सकिन्छ । ब्रह्म सबैको आत्मा भएको हुँदा न ब्रह्म हेय हो न उपादेय हो । पुरुषलाई छोडेर अरू सबै विकारी पदार्थ विनाशी हुन् । पुरुष चाहिँ अविनाशी हो । किन कि उसलाई नाश गर्ने कोही छैन । कूटस्थ नित्य हो । उसमा विकारका कुनै

कारण छैनन् । निर्विकार भएको कारण नै नित्य, शुद्ध, बुद्ध, एवं मुक्त स्वभाव छ । त्यसैकारण 'पुरुषान्नपरं' अर्थात् पुरुषभन्दा पर केही छैन, ऊ सबैभन्दा पराकाष्ठा अर्थात् अन्तिम सीमा हो । ऊ नै परम पुरुषार्थ हो । यस श्रुतिमा पुरुषभन्दा कोही छैन भनिएको छ । 'तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि' अर्थात् त्यस उपनिषद्गम्य पुरुषका बारेमा म तिमीसँग सोद्धछु । यस श्रुतिमा पुरुषको 'औपनिषदम्' यो विशेष उपनिषद्बाट नै मुख्यतया पुरुषको ज्ञान हुन्छ भन्ने हो । अतः वेदभाग सिद्ध वस्तुको प्रतिपादन गर्दछन् भन्ने कथन साहसमात्र हो । शास्त्रको तात्पर्य जान्नेहरूले 'दृष्टो हि' अर्थात् कर्मको बोध गराउनेमा तिनको उपयोग हुन्छ भनेर जुन वचन देखाएका छन् ती धर्मजिज्ञासाका विषय भएका हुँदा विधिप्रतिषेध शास्त्रका प्रकरणमा जुन सिद्ध अर्थका प्रतिपादक वाक्य हुन् ती तत्परक हुन् भनेर बुझ्नुपर्दछ । 'आम्नायस्य' अर्थात् वेद क्रियार्थक हो, यसकारण अक्रियार्थक वाक्य अनर्थ हुन् । यस न्यायका नियम अनुसार मान्ने भएका मीमांसकहरूका मतमा दधि, सोम इत्यादि सिद्ध वस्तुहरूका उपदेशवाचक पदहरू अनर्थक होलान् ।

यदि प्रवृत्तिविधि र निवृत्तिविधिभन्दा अतिरिक्त सिद्ध वस्तुको पनि जुन धर्मका लागि उपयोगी भएका कारणबाट शास्त्र उपदेश गर्दछ भने कूटस्थ नित्य सिद्ध वस्तुको उपदेश किन नगर्ला ? अवश्य गर्दछ । उपदिष्ट हुने भएको सिद्ध वस्तु केवल उपदेशबाट नै क्रिया हुँदैन । सिद्ध वस्तु यदि क्रिया न हओस्, किन्तु क्रियाको साधन भएको कारण त्यसको उपदेश क्रियार्थक नै हो भन्नु दोष होइन । किनभने सिद्ध वस्तु यद्यपि क्रियार्थक हो तापनि शास्त्रबाट केवल वस्तुको नै उपदेश हुन्छ र त्यो वस्तु वस्तुतः कार्योत्पादन शक्तिले युक्त नै हुन्छ । क्रियार्थत्व त्यसको प्रयोजन हो । यदि दधि आदि सिद्ध पदार्थलाई कार्यशेष मान्ने हो भने पनि त्यो पदार्थ

दधि आदि शब्दबाट उपदिष्ट होइन भन्न सकिँदैन । (ण)

भाष्य :– यदि नामोपदिष्टं किं तव तेन स्यादिति । उच्यते अनवगतात्मवस्तुपदेशश्च तथैव भवितुमर्हति । तदवगत्या मिथ्याज्ञानस्य संसारहेतोर्निवृत्तिः प्रयोजनं क्रियते इत्यविशिष्टमर्थवत्त्वं क्रियासाधनवस्तूपदेशेन । अपि च 'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' इति एवमाद्या निवृत्तिरुपदिश्यते । न च सा क्रिया, नापि क्रियासाधनम् । अक्रियार्थानामुपदेशोऽनर्थकश्चेत् 'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' इत्यादिनिवृत्त्युपदेशानामानर्थक्यंप्राप्तम् । तच्चाऽनिष्टम् । न च स्वभावप्राप्तहन्त्यर्थानुरागेण नञः शक्यमप्राप्तक्रियार्थत्वं कल्पयितुं हननक्रियानिवृत्त्यौदासीन्यव्यतिरेकेण । नञश्चैष स्वभावो यत् स्वसम्बन्धिनोऽभावं बोधयतीति । अभावबुद्धिश्चौदासीन्यकारणम्, सा च दग्धेन्धनाग्निवत् स्वयमेवोपशाम्यति । तस्मात् प्रसक्तक्रियानिवृत्त्यौदासीन्यमेव 'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' इत्यादिषु प्रतिषेधार्थं मन्यामहे, अन्यत्र प्रजापतिव्रतादिभ्यः । तस्मात् पुरुषार्थानुपयोग्युपाख्यानादिभूतार्थवादविषयमानर्थक्याभिधानं द्रष्टव्यम् । यदप्युक्तम् – 'कर्तव्यविध्यनुप्रवेशमन्तरेण वस्तुमात्रमुच्यमानमनर्थकं स्यात् 'सप्तद्वीपा वसुमती' इत्यादिवत्' इति, तत् परिहृतम्, रज्जुरियं नायं सर्प इति वस्तुमात्रकथनेऽपि प्रयोजनस्य दृष्टत्वात् । ननु श्रुतब्रह्मणोऽपि यथापूर्वं संसारित्वदर्शनान्न रज्जुरूपकथनवदर्थवत्त्वमित्युक्तम् । अत्रोच्यतेनाऽवगतब्रह्मात्मभावस्य यथापूर्वं संसारित्वं शक्यं दर्शयितुं वेदप्रमाणजनितब्रह्मात्मभावविरोधात् । नहि शरीराद्यात्माभिमानिनो दुःखभयादिमत्त्वं दृष्टमिति तस्यैव वेदप्रमाणजनितब्रह्मात्मावगमे तदभिमाननिवृत्तौ तदेव मिथ्याज्ञाननिमित्तं दुःखभयादिमत्त्वं भवतीति शक्यं कल्पयितुम् । नहि धनिनो गृहस्थस्य धनाभिमानिनो धनापहारनिमित्तं दुखं दृष्टमिति तस्यैव प्रव्रजितस्य धनाभिमानरहितस्य तदेव धनापहारनिमित्तं दुःखं भवति । न च कुण्डलिनः कुण्डलित्वाभिमाननिमित्तं सुखं दृष्टमिति तस्यैव कुण्डलवियुक्तस्य कुण्डलित्वाभिमानरहितस्य तदेव

कुण्डलित्वाभिमाननिमित्तं सुखं भवति। तदुक्तं श्रुत्या- 'अशरीरं वाव सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः' (छा.८।१२।१) इति। शरीरे पतितेऽशरीरत्वं स्यात्, नजीवत इति चेत्, नः, सशरीरत्वस्य मिथ्याज्ञाननिमित्तत्वात्। नह्यात्मनः शरीरात्माभिमानलक्षणं मिथ्याज्ञानं मुक्त्वाऽन्यतः सशरीरत्वं शक्यं कल्पयितुम्। नित्यम-शरीरत्वमकर्मनिमित्तत्वादित्यवोचाम। तत्कृतधर्माधर्मनिमित्तं सशरीरत्वमिति चेत्, नः, शरीरसम्बन्धस्य असिद्धत्वाद्धर्माधर्म-योरात्मकृतत्वासिद्धेः। शरीरसम्बन्धस्य धर्माधर्मयोस्तत्कृतत्वस्य चेतरेतराश्रयत्वप्रसङ्गादन्धपरम्परैषाऽनादित्वकल्पना। क्रियासम-वायाभावाच्चाऽऽत्मनः कर्तृत्वानुपपत्तेः। संनिधानमात्रेण राजप्रभृतीनां दृष्टं कर्तृत्वमिति चेत्, नः, धनदानाद्युपार्जितभृत्यसम्बन्धित्वात्तेषां कर्तृत्वोपपत्तेः। न त्वात्मनो धनदानादिवच्छरीरादिभिः स्वस्वामि-सम्बन्धनिमित्तं किञ्चिच्छक्यं कल्पयितुम्। मिथ्याभिमानस्तु प्रत्यक्षः सम्बन्धहेतुः। एतेन यजमानत्वमात्मनो व्याख्यातम्। अत्राहुः - देहादिव्यतिरिक्तस्याऽऽत्मन आत्मीये देहादावभिमानो गौणो न मिथ्येति चेत्, नः, प्रसिद्धवस्तुभेदस्य गौणत्वमुख्यत्वप्रसिद्धेः। यस्य हि प्रसिद्धो वस्तुभेदः, यथा केसरादिमानाकृतिविशेषोऽन्वयव्यतिरेकाभ्यां सिंहशब्दप्रत्ययभाक् मुख्योऽन्यः प्रसिद्धः, ततश्चाऽन्यः पुरुषः प्रायिकैः क्रौर्यशौर्यादिभिः सिंहगुणैः सम्पन्नः सिद्धः, तस्य पुरुषे सिंहशब्दप्रत्ययौ गौणौ भवतो नाऽप्रसिद्धवस्तुभेदस्य। तस्य त्वन्यत्रान्यशब्दप्रत्ययौ भ्रान्तिनिमित्तावेव भवतो न गौणौ। यथा मन्दान्धकारे स्थाणुरय-मित्यगृह्यमाणविशेषे पुरुषशब्दप्रत्ययौ स्थाणुविषयौ, यथा वा शुक्ति-कायामकस्माद्रजतमिति निश्चितौ शब्दप्रत्ययौ, तद्वद् देहादिसङ्घाते-ऽहमिति निरुपचारेण शब्दप्रत्ययावात्मानात्माविवेकेनोत्पद्यमानौ कथं गौणौ शक्यौ वदितुम्। आत्मानात्मविवेकिनामपि पण्डितानाम-जाविपालानामिवाऽविविक्तौ शब्दप्रत्ययौ भवतः। तस्माद् देहादिव्य-तिरिक्तात्मास्तित्ववादिनां देहादावहंप्रत्ययो मिथ्यैव न गौणः। तस्मात्

मिथ्याप्रत्ययनिमित्तत्वात् सशरीरत्वस्य सिद्धं जीवतोऽपि विदुषो- ऽशरीरत्वम् ॥ त ॥

नेपालीमा अर्थ :– यदि सिद्ध वस्तुको उपदेश हुन्छ नै भने यसबाट तिमीलाई के फाइदा ? भनेर पूर्वपक्षी प्रश्न गर्दछन् । यसको जबाफ दिँदै दधि आदि पदार्थहरूका जस्तै अज्ञात आत्मवस्तुको पनि शास्त्रद्वारा उपदेश हुनु ठीक हुन्छ भनेर सिद्धान्ती भन्दछन् । आत्मज्ञानद्वारा संसारको कारणभूत मिथ्याज्ञानको नाश हुन्छ । यसकारण क्रियाका साधन वस्तुका उपदेशका सरह आत्मवस्तुको उपदेश पनि सार्थक हो । 'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' अर्थात् ब्राह्मणलाई मार्नु हुँदैन भनेर केही ठाउँमा निवृत्तिको उपदेश गरिएको छ । त्यो न क्रिया हो, न त त्यो क्रियाको साधन नै हो । यदि अक्रियार्थक वाक्यहरूको उपदेश अनर्थक हुन्छ भने त 'ब्राह्मणो' इत्यादि निवृत्तिको उपदेश व्यर्थ हुने भयो । त्यसो हुनु इष्ट होइन । 'नञ्' को रागतः प्राप्त हनन क्रियाका साथ सम्बन्ध हुनाले हनन क्रियाबाट निवृत्त भएर औदासीन्य स्वीकार गर्नु नै अर्थ हो । यस अर्थभन्दा भिन्न लक्षणाद्वारा अहनन सङ्कल्प आदि अर्थात् अप्राप्त क्रियारूप नञ्को कल्पना गर्न सकिँदैन । आफ्ना सम्बन्धी पदार्थको अभावको बोध गराउनु नञ्को स्वभाव हो । अभाव ज्ञान औदासीन्यको कारण हो । जसरी आगो दाउरा डढाएर स्वयं निभ्दछ, त्यसैगरेर त्यो ज्ञान रागको नाश गरेर आफू स्वतः शान्त हुन्छ । यसकारण प्रजापतिव्रत आदिलाई छोडेर 'ब्राह्मणो.' इत्यादि स्थलहरूमा प्रकरणप्राप्त क्रियाबाट निवृत्त भएर औदासीन्य स्वीकार गर्नु नै 'नञ्' यस प्रतिषेधको अर्थ हो भनेर हामीहरू मान्दछौँ । यसकारण पुरुषार्थका अनुपयोगी, उपाख्यान आदि भूतार्थवाद 'आम्नायस्य' यस सूत्रबाट अनर्थक भनिएको हो भन्ने सम्झनुपर्दछ ।

कर्तव्यविधिका साथ सम्बन्धविना नै भनिने केवल पदार्थ 'सप्तद्वीपा' अर्थात् सात द्वीपयुक्त पृथिवी इत्यादि भनाइका सरह

निरर्थक हो भनेर जुन भनिन्छ, त्यसको यो रज्जु हो, सर्प होइन, यसरी वस्तुमात्रको कथनबाट पनि प्रयोजन देख्न सकिन्छ इत्यादि कुरा भनेर निराकरण गरिएको छ । जसले ब्रह्मको श्रवण गरेको छ, त्यसमा पनि पहिलेकै सरह सांसारिकता देख्नमा आउँछ । यसकारण रज्जुस्वरूपको कथनका सरह ब्रह्मस्वरूपको कथन सार्थक हुँदैन । यस्तो पहिले जुन शङ्का गरियो, त्यसको उत्तरमा सिद्धान्ति यसरी भन्दछन् – जसलाई 'म ब्रह्म हुँ' यस्तो अनुभव हुन्छ, त्यो पहिलेकै सरह संसारी हो भनेर भन्न सकिँदैन । किनभने वेदरूप प्रमाणबाट उत्पन्न ब्रह्मात्मभावसँग संसारित्वको विरोध छ । शरीर आदिमा आत्मबुद्धि राख्ने भएको पुरुषमा दुःख, भय आदि देखिन्छन् तर वेदरूप प्रमाणद्वारा त्यसै पुरुषलाई 'ब्रह्म आत्मा हो' यसप्रकारको ज्ञान भएपछि पहिलेको बुद्धि निवृत्त हुन्छ । त्यसपछि मिथ्याज्ञानबाट हुने भएका दुःख, भय आदि त्यस ज्ञानी पुरुषमा रहन्छन् भनेर कल्पना गर्न सकिँदैन ।

यो धन मेरो हो भनेर अभिमान गर्ने धनी गृहस्थलाई त्यस धनका चोरीबाट दुःख भएको देख्न सकिन्छ । यदि त्यही गृहस्थ पुरुष संसारलाई त्याग गरेर धनको अभिमानलाई छोडिदिन्छ भने त्यसलाई उक्त धनको चोरीबाट हुने दुःख हुँदैन । त्यसैगरेर कुण्डल लाउने व्यक्तिमा 'मैले कुण्डल लगाइरहेको छु' यस अभिमानबाट उत्पन्न हुने सुख देख्नसकिन्छ । किन्तु त्यही मानिस कुण्डलरहित भयो भने अथवा उसमा कुण्डलित्वाभिमान रहेन भने कुण्डल पहिरेको अभिमान र सुख त्यस पुरुषमा रहँदैन । सोही कुरा 'अशरीरं वाव' अर्थात् शरीररहित भएको आत्मालाई सुख र दुःखले स्पर्श गर्दैनन् भनेर यस श्रुतिले पनि भनेको छ । शरीरपात भएपछि शरीररहित स्थिति मिथ्याज्ञानबाट हुन्छ । 'शरीर नै आत्मा हो' यस अभिमानरूप मिथ्या ज्ञानलाई छोडेर अरू कुनै पनि कारणबाट आत्मामा सशरीरत्वको कल्पना गर्नसकिँदैन । कर्मले उत्पन्न हुने भएका कारण

शरीररहित स्थिति नित्य हो भनेर हामीहरूले पहिले नै भनिसकेका छौँ। आत्माद्वारा गरिएका धर्म र अधर्मबाट उसलाई शरीर प्राप्त हुन्छ भन्नु निश्चितै ठीक होइन। किनभने आत्माको शरीरका साथ सम्बद्ध नै असिद्ध छ। अतः धर्म र अधर्म आत्माद्वारा गरिएका हुन् भन्ने कुरा नै असिद्ध हो।

आत्माको शरीरसँग सम्बन्ध हुँदा धर्म र अधर्मको उत्पत्ति हुन्छ। आत्माबाट भएका वा आत्माले गरेका धर्म र अधर्मसँग शरीरको सम्बन्ध हुँदा अन्योन्याश्रय अर्थात् परस्पर सापेक्ष हुन्छ। यी दुवैको परस्पर कार्यकारणभाव अनादि हो भनेर मान्नु पनि केवल अन्धपरम्परा हो। आत्माको क्रियाका साथ सम्बन्ध नहुने हुँदा आत्मा कर्ता पनि हुनसक्तैन। कर्मचारीहरूका सन्निधानमात्रबाट राजा आदिमा कर्तृत्व देखिन्छ भनेर भन्नु पनि ठीक होइन। किनभने धन आदि दिएर काम गराइएका नोकर चाकरका साथ सम्बन्ध हुनेभएको हुँदा राजा आदिमा कर्तृत्व हुनु ठीक हो। किन्तु आत्माको शरीर आदिका साथ धन आदि दिएर स्वस्वामिसम्बन्ध स्थापना भएको हो भनेर कसैले पनि कल्पना गर्न सक्तैन। परन्तु मिथ्या अभिमान भने सम्बन्धको प्रत्यक्ष कारण हो। अतः जबसम्म मिथ्या अभिमान रहन्छ, तबसम्म आत्मामा यजमानत्व रहन्छ। यस विषयमा प्रभाकर देह आदिबाट भिन्न आत्माको आफ्ना देह आदिमा अभिमान गौण हो तर मिथ्याभने होइन भन्दछन्। किन्तु यो भनाइ ठीक होइन। किनभने जसले दुई वस्तुको भेद जान्दछ, त्यसैलाई गौण र मुख्यको ज्ञान हुन्छ भन्ने कुरा प्रसिद्ध छ। जसलाई दुई वस्तुको भिन्नता थाहा छ, जस्तै केसर आदिले युक्त आकृति विशेष अन्वय व्यतिरेकबाट सिंहशब्द प्रसिद्ध छ। त्यसदेखि भिन्न क्रूरता र शूरता आदि प्रायिक सिंहका गुणहरूबाट सम्पन्न पुरुषको पनि ज्ञात हुन्छ। त्यस पुरुषका सिंहगुणसम्पन्न मनुष्यमा प्रयोग हुने सिंहशब्दको प्रयोग र सिंहज्ञान गौण हुन्छन्। परन्तु

जसलाई वस्तुहरूका भेदको ज्ञान छैन, उसलाई हुँदैन । त्यसलाई ता अर्को अर्थमा अर्को पदार्थको वाचकशब्दको प्रयोग र अर्को शब्दबाट अर्कोको ज्ञान भ्रान्तिबाट मात्रै हुन्छ, गौण होइन । जस्तै मन्द अन्धकारमा 'यो ठूटो हो' यस्तो विशेषज्ञानका अभावका समयमा 'पुरुष' यो शब्द र ज्ञान ठूटोमा हुन्छ । जस्तै शुक्तिमा अकस्मात् 'यो रजत हो' यो शब्द प्रयोग र ज्ञान निश्चित हुन्छ । यसैगरेर देह आदि समुदायमा प्रधानरूपबाट हुने भएको 'अहम्' अर्थात् 'म' यस्तो शब्दप्रयोग र ज्ञान आत्मा र अनात्माको विवेक नहुनाले उत्पन्न हुन्छ । यिनलाई गौण कसरी भन्ने ?

आत्मा र अनात्माको भेद जान्ने पण्डितहरूलाई पनि सामान्य गोठालाका सरह शरीर आदिमा 'म' यस्तो शब्द प्रयोग गर्ने र त्यस्तो ज्ञान भ्रान्तिबाट उत्पन्न हुन्छ । यसकारण आत्मालाई देह आदिदेखिन् भिन्नै मान्नेहरूको शरीर आदिमा हुने भएको 'म' यो ज्ञान मिथ्या नै हो, गौण होइन । यसबाट सशरीरत्व मिथ्या ज्ञानबाट हुन्छभन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ । अतः जुन ज्ञानीलाई मिथ्या ज्ञान नष्ट भएको छ, उसलाई जीवित अवस्थामा नै अशरीरत्वस्थिति प्राप्त हुन्छ । (त)

भाष्य :– तथा च ब्रह्मविद्विषया श्रुतिः – 'तद्यथाऽहिनिर्ल्वयनी वल्मीके मृता प्रत्यस्ता शयीतैवमेवेदं शरीरं शेते, अथायमशरीरोऽमृतः प्राणो ब्रह्मैव तेज एव' (बृ.४।४।७) इति । 'सचक्षुरचक्षुरिव सकर्णोऽकर्ण इव सवागवागिव समना अमना इव सप्राणोऽप्राण इव' इति च । स्मृतिरपि च – 'स्थितप्रज्ञस्य का भाषा' (भ.गी.२।५४) इत्याद्या स्थितप्रज्ञलक्षणान्याचक्षाणा विदुष सर्वप्रवृत्त्यसम्बन्धं दर्शयति । तस्मान्नावगतब्रह्मात्मभावस्य यथापूर्वं संसारित्वम् । यस्य तु यथापूर्वं संसारित्वं नासाववगतब्रह्मात्मभाव इत्यनवद्यम् । यत्पुनरुक्तं श्रवणात् पराचीनयोर्मनननिदिध्यासनयोर्दर्शनाद्विधिशेषत्वं ब्रह्मणो न स्वरूपपर्यवसायित्वमिति । न, श्रवणवत् तदवगत्यर्थत्वात् मनननि–

दिध्यासनयोः । यदि ह्यवगतं ब्रह्माऽन्यत्र विनियुज्येत, भवेत्तदा विधिशेषत्वम् । न तु तदस्ति, मनननिदिध्यासनयोरपि श्रवणवद-वगत्यर्थत्वात् । तस्मान्न प्रतिपत्तिविधिविषयतया शास्त्रप्रमाणकत्वं ब्रह्मणः सम्भवतीत्यतः स्वतन्त्रमेव ब्रह्म शास्त्रप्रमाणकं वेदान्तवाक्यस-मन्वयादिति सिद्धम् । एवं च सति 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इति तद्विषयः पृथक्शास्त्रारम्भ उपपद्यते । प्रतिपत्तिविधिपरत्वे हि 'अथातो धर्मजिज्ञासा' इत्येवारब्धत्वान्न पृथक्शास्त्रमारभ्येत । आरभ्यमाणं चैवमारभ्येत – 'अथातः परिशिष्टधर्मजिज्ञासेति', 'अथातः क्रत्व-र्थपुरुषार्थयोर्जिज्ञासा' (जै.सू. ४।१।१) इतिवत्, ब्रह्मात्मैक्यावगतिस्त्व-प्रतिज्ञातेति तदर्थोयुक्तः शास्त्रारम्भः – 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इति । तस्मादहं ब्रह्मास्मीत्येतदवसाना एव सर्वे विधयः सर्वाणि चेतराणि प्रमाणानि । न ह्यहेयानुपादेयाद्वैतात्मावगतौ निर्विषयाण्यप्रमातृकाणि च प्रमाणानि भवितुमर्हन्तीति । अपि चाहुः –

'गौणमिथ्यात्मनोऽसत्त्वे पुत्रदेहादिबाधनात् ।
सद्ब्रह्मात्माहमित्येवं बोधे कार्यं कथं भवेत् ॥

अन्वेष्टव्यात्मविज्ञानात् प्राक् प्रमातृत्वमात्मनः ।
अन्विष्टः स्यात् प्रमातैव पाप्मदोषादिवर्जितः ॥

देहात्मप्रत्ययो यद्वत् प्रमाणत्वेन कल्पितः ।
लौकिकं तद्वदेवेदं प्रमाणं त्वात्मनिश्चयात् ॥' ॥ ४ ॥

नेपालीमा अर्थ :– ब्रह्मज्ञानीका सम्बन्धमा 'तद्यथा.' अर्थात् जसरी जहाँ सर्पले आफ्नू काँचुलीको अभिमान छोडिदिन्छ र त्यो काँचुली बल्मीक आदिमा फ्याँकिन्छ । त्यसैगरेर विद्वान्ले पनि आफ्नो शरीरको अभिमान छोडिदिन्छ । शरीर त्यसै रहन्छ । त्यस अवस्थामा त्यस शरीरमा बस्ने आत्मा अशरीरी हुन्छ, मरणरहित हुन्छ, ब्रह्म हुन्छ, ऊ स्वयं प्रकाश आनन्द नै हुन्छ ।

'सचक्षुरचक्षु.' अर्थात् वस्तुतः त्यो ब्रह्म नेत्ररहित भएर पनि नेत्रसहितको सरह, कान नभए पनि कान भए सरह, वाणी नभए पनि वाणी भए सरह, मन नभए पनि मन भए सरह र प्राण नभए पनि प्राण भए सरह हुन्छ भन्ने श्रुतिहरू छन् । त्यसैगरेर स्मृतिमा पनि भनिएको छ – 'स्थित प्रज्ञस्य' आदि । यसमा पनि स्थितप्रज्ञको लक्षण देखाउँदै विद्वान्को प्रवृत्तिका साथ कुनै सम्बन्ध हुँदैन भनेर देखाइएको छ । यसकारण 'म ब्रह्म हुँ' भनेर जसले साक्षात्कार गर्दछ, ऊ पहिलेका सरह संसारी रहँदैन । जुन व्यक्ति पहिलेकै सरह संसारी हुन्छ, त्यसले ब्रह्मात्मभाव प्राप्त गरेको छैन भनेर सम्झनुपर्दछ । यसकारण शास्त्र निर्दोष हुन्छ । पूर्वपक्षीले पहिले श्रवण पछि मनन, मननपछि निदिध्यासन देखिएको हुँदा ब्रह्म विधिशेष हो, स्वरूप पर्यवसायी होइन भनेका थिए । तर त्यो भनाइ ठीक होइन । किनभने श्रवण सरह मनन र निदिध्यासन ब्रह्मको साक्षात् ज्ञानका लागि हुन् ।

यदि अवगत अर्थात् साक्षात् ज्ञान ब्रह्म कतै कर्म आदिमा विनियोग भएको भए, त्यो विधिको अङ्ग हुन्थ्यो । किन्तु त्यस्तो ता होइन, जहाँ उपासना विधिपरत्वरूपबाट ब्रह्म शास्त्रप्रमाणक होस् । यो सम्भव छैन । विधिशेष नभएको कारण ब्रह्म स्वतन्त्ररूपले शास्त्रप्रमाणक हो । किनभने वेदान्त वाक्यहरूको समन्वय ब्रह्ममा नै हुन्छ, यस्तो सिद्ध हुन्छ । यस्तो हुँदा नै 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' भन्ने ब्रह्म विषयक पृथक् शास्त्रको आरम्भ गर्नु ठीक हुन्छ । वेदान्त यदि उपासनाविधिको विषय हुँदो हो त 'अथातो धर्मजिज्ञासा' यस शास्त्रको पहिले नै आरब्ध भएको कारण फेरि 'ब्रह्मजिज्ञासा' शास्त्रको आरम्भ गर्नुपर्ने थिएन । यदि केही गरेर आरम्भ नै भइगएको भए तापनि 'अथातः ऋत्वर्थ' अर्थात् अब ऋत्वर्थ र पुरुषार्थको जिज्ञासा भन्ने सूत्रमा सरह र 'अथातः परिशिष्ट' अर्थात् अब अवशिष्ट धर्मको जिज्ञासा भनेर यसरी आरम्भ हुन्थ्यो । ब्रह्म र आत्माको एकत्वज्ञानको

प्रतिज्ञा पूर्वमीमांसामा छैन । अतः यसका लागि 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' यसप्रकार शास्त्रको आरम्भ अत्यन्त उपयुक्त छ । यसबाट 'म ब्रह्म हुँ' यस्तो ज्ञान नभएसम्म नै सबै प्रमाण हुन् । किनभने हेय र उपादेयरहित अद्वैत आत्मतत्त्वको ज्ञान भएपछि त्यस अवस्थामा जसको न कुनै विषय हुन्छ न त प्रमाता हुन्छ । यस्ता प्रमाण नै हुनसक्तैनन् । ब्रह्मवेत्ताले भन्दछ 'गौणमिथ्यात्मनो' अर्थात् अबाधित, परिपूर्ण, सर्वसाक्षी 'म हुँ' यस्तो बोध भएपछि पुत्र, देह आदिको बाध हुन्छ, अर्थात् त्यो सबै मायामात्रै हो, वास्तविक होइन, यस्तो निश्चय हुन्छ । यसबाट गौण, मिथ्या अर्थात् छोरा, पत्नी, देह आदिमा आत्माभिमान निवृत्त भएपछि विधि, निषेध आदि व्यवहार कसरी हुनसक्तछन् ? अर्थात् कुनै प्रकारले पनि हुनसक्तैनन् । 'अन्वेष्टव्य' अर्थात् जुन आत्माको ज्ञान गर्नुछ त्यस आत्माको ज्ञान गर्नुभन्दा पहिले आत्मा प्रमाता हुनसक्तछ । प्रमाताका स्वरूपको ज्ञान भएपछि त्यही आत्मा पाप, राग, द्वेष आदि दोषहरूबाट शून्य परमात्मस्वरूप भइहाल्दछ । 'देहात्म' अर्थात् जसरी 'म शरीर हुँ' यो ज्ञान कल्पित भएर पनि प्रमाण मानिन्छ । यसैगरेर प्रत्यक्ष आदि लौकिक प्रमाण पनि आत्मसाक्षात्कार पर्यन्त प्रमाण हुन् । (त)

चौथो सूत्रको भाष्यार्थ समाप्त भयो ।



ब्रह्मसूत्रका सूत्रहरूको नेपालीमा अर्थ

ॐ

तत्सद्ब्रह्मणे नमः

ब्रह्मसूत्र

पहिलो अध्याय

पहिलो पाद

① (१) जिज्ञासाअधिकरणम् (सू.१)

१. **अथातो ब्रह्मजिज्ञासा** (अ.१ पा.१ अधि. १ सू. १)

साधनचतुष्टयले सम्पन्न भएपछि कर्मफललाई अनित्य सम्झेर र ज्ञानफल अर्थात् मोक्षलाई नित्य सम्झेर मोक्षको अभिलाषा गर्ने भएका पुरुषले ज्ञानप्राप्तिका निमित्त वेदान्तवाक्यहरूको अर्थात् ब्रह्मको जिज्ञासा गर्नुपर्दछ ।

② (२) जन्माद्यधिकरणम् (सू. २)

२. **जन्माद्यस्य यतः** (अ(१ पा.१ अधि.२ सू.२)

यस जगत्को उत्पत्ति, स्थिति र लय जसबाट हुन्छ, त्यो नै ब्रह्म हो ।

③ (३) शास्त्रयोनित्वाधिकरणम् (सू. ३)

३. **शास्त्रयोनित्वात्** (अ.१ पा.१ अधि. ३ सू.३)

ऋग्वेद आदि शास्त्रहरूको कारण भएको हुँदा ब्रह्म सर्वज्ञ हो ।

④ (४) **समन्वयाधिकरणम्** (सू. ४)

४. **तत्तु समन्वयात्** (अ.१ पा.१ अधि. ४ सू.४)

कर्ता र देवताका प्रतिपादनद्वारा कर्म अथवा उपासनाको अङ्ग भएर ज्ञान गराउने नभएर वेदान्तवाक्यहरू त्यस ब्रह्मलाई स्वतन्त्ररूपमा बोध अर्थात् ज्ञान गराउँदछन् ।

⑤ (५) **ईक्षत्यधिकरणम्** (सू. ५–११)

५. **ईक्षतेर्नाशब्दम्** (अ.१ पा.१ अधि.५ सू.५)

प्रधान जगत्को कारण होइन । किनभने त्यसलाई श्रुतिले प्रतिपादन गरेको छैन । तदैक्षत भनेर श्रुतिले जगत्को कारण ईक्षणको कर्ता ईश्वरलाई मानेको छ, जड प्रधानमा ईक्षण गर्ने शक्ति छैन ।

६. **गौणश्चेन्नात्मशब्दात्** (अ.१ पा.१ अधि.५ सू.६)

श्रुतिमा उक्त ईक्षतिशब्द लाक्षणिक हो भनेर कुनै पनि हालतमा भन्न सकिँदैन । किनभने श्रुतिले जगत्कारणमा आत्मशब्दको प्रयोग गरेको छ । अतः सत् चेतन नै जगत्को कारण हो, अचेतन प्रधान होइन । त्यसैकारणले ईक्षतिशब्द गौण नभएर मुख्य नै हो ।

७. **तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात्** (अ.१ पा.१ अधि.५ सू.७)

जगत्को कारण ब्रह्मको ज्ञानबाट मोक्षप्राप्ति हुन्छ । अचेतन प्रधानको ज्ञानबाट मुमुक्षुले मोक्षप्राप्त गर्नसक्तैन ।

८. **हेयत्वावचनाच्च** (अ.१ पा.१ अधि.५ सू.८)

जड प्रधानको ध्यानबाट मोक्ष नहुने कुरा भनिएको भए तापनि त्यसको निषेध भने गरिएको होइन तापनि स्थूलाऽरुन्धती न्यायबाट चाहिँ प्रधान सत्शब्दवाच्य भने हुन सक्तैन ।

९. **स्वाप्ययात्** (अ.१ पा. १ अधि. ५ सू.९)

सुषुप्ति अवस्थामा जीव आफ्नू अधिष्ठान ब्रह्ममा लीन हुन्छ भनेर श्रुतिले भनेको छ । यसैकारण पनि सत्शब्दवाच्य चेतन ब्रह्म नै हो, अचेतन प्रधान होइन । किनभने चेतन जीव अचेतन प्रधानमा लीन हुन कुनै हालतमा पनि सक्तैन ।

१०. **गतिसामान्यात्** (अ.१ पा.१ अधि.५ सू.१०)

सबै वेदान्तहरूबाट प्राप्त हुने ज्ञान एउटै हो । किनभने सबै वेदान्तहरूले चेतनलाई जगत्को कारण भनेका छन् । अतः अचेतन प्रधान जगत्को कारण हुनसक्तैन ।

⑥ (६) आनन्दमयाधिकरणम् (सू. १२–१९)

११. **श्रुतत्वाच्च** (अ.१ पा.१ अधि.५ सू.११)

'स कारणम्' इत्यादि श्रुतिहरूमा जगत्को कारणलाई सर्वज्ञ भनिएको छ । अतः ब्रह्म नै जगत्को कारण हो, अचेतन प्रधान जगत्को कारण होइन ।

१२. **आनन्दमयोऽभ्यासात्** (अ.१ पा.१ अधि.६ सू.१२)

'अन्योऽन्तर आत्माऽऽनन्दमयः' भन्ने श्रुतिमा आएको 'आनन्दमय' शब्दले परमात्मालाई बुझाएको छ, जीवलाई होइन । किनभने

अनेकौं श्रुतिहरूमा ब्रह्मका लागि नै आनन्द शब्दको प्रयोग भएको देखिन्छ ।

१३. **विकारशब्दान्नेति चेन्न प्राचुर्यात्** (अ.१ पा.१ अधि.६ सू.१३)

मयट् प्रत्यय विकाररूप अर्थको मात्र वाचक हो भन्नु ठीक होइन। किनभने प्राचुर्यरूप अर्थमा पनि मयट् प्रत्ययको विधान छ। अतः आनन्दमय परमात्मा नै हो।

१४. **तद्धेतुव्यपदेशाच्च** (अ.१ पा.१ अधि.६ सू.१४)

'को ह्येवान्यात्' भन्ने श्रुतिले सबै प्राणीहरूको आनन्दको कारण ब्रह्मलाई नै भनेको छ। यसकारणले पनि आनन्दमय परमात्मा नै हो।

१५. **मान्त्रवर्णिकमेव च गीयते** (अ.१ पा.१ अधि.६ सू.१५)

'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' भन्ने मन्त्रमा निर्धारित ब्रह्मलाई नै 'अन्योऽन्तर आत्मानन्दमयः' भन्ने वाक्यमा पनि भनिएको छ। किनभने यो आनन्दमयको प्रकरण हो। अतः आनन्दमय परमात्मा नै हो।

१६. **नेतरोऽनुपपत्तेः** (अ.१ पा.१ अधि.६ सू.१६)

जीव आनन्दमय हुन सक्तैन। किनभने 'सोऽकामयत' भन्ने श्रुतिमा भनिएका कामयितृत्व आदि गुणहरू अर्थात् धर्महरू जीवमा हुन सम्भव छैन। अतः आनन्दमय परमात्मा नै हो।

१७. **भेदव्यपदेशाच्च** (अ.१ पा.१ अधि. ६ सू.१७)

'रसं ह्येवायं' भन्ने श्रुतिले आनन्दमय जीवभन्दा भिन्नै भएको कुरा बताएको छ। यसकारणले पनि आनन्दमय जीव नभएर ब्रह्म नै भएको प्रमाणित हुन्छ।

१८. कामाच्च नानुमानापेक्षा (अ.१ पा.१ अधि.६ सू.१८)

'सोऽकामयत' यस श्रुतिमा आनन्दमयलाई इच्छा गर्ने भनिएको छ । यसकारण अनुमानबाट जानिने प्रधान आनन्दमय हुनसक्तैन । किनभने जड प्रधानबाट इच्छा सम्भव छैन ।

१९. अस्मिन्नस्य च तद्योगं शास्ति (अ.१ पा.१ अधि.६ सू.१९)

'यदा ह्येवैष' इत्यादि श्रुतिहरू आनन्दमयको ध्यानमा आसक्त मुमुक्षु र आनन्दमयका बीचमा अभेदप्रतिपादन गर्दछन् । अतः अचेतन प्रधान आनन्दमय हुनसक्तैन । किनभने अचेतनका साथ चेतनको अभेद हुनसक्तैन । यसकारणले पनि आनन्दमय परमात्मा नै हो ।

⑦ (७) अन्तरधिकरणम् (सू. २०–२१)

२०. अन्तस्तद्धर्मोपदेशात् (अ.१ पा.१ अधि.७ सू.२०)

'अथ य एषो' भन्ने श्रुतिमा भनिएको आदित्यमण्डलका भित्र रहने हिरण्यमय पुरुष सूर्य होइन । किनभने पापशून्यत्व आदि धर्म ब्रह्मका भनिएका हुँदा ती धर्म सूर्यका हुन सक्तैनन् । अतः त्यो पुरुष परमेश्वर नै हो ।

२१. भेदव्यपदेशाच्चान्यः (अ.१ पा.१ अधि.७ सू.२१)

'य आदित्ये' भन्ने श्रुतिमा सूर्य नियम्य हो र ब्रह्म नियामक हो भनेर दुईका बीचमा भेद देखाइएको छ । यसकारण उक्त पुरुष सूर्यभन्दा भिन्नै हो । किनभने उक्त अर्को 'अथ यः' भन्ने श्रुतिमा समेत आदित्यका अन्तवर्ती पुरुषको उपदेश गरिएको छ ।

⑧ (८) आकाशाधिकरणम् (सू.२२)

२२. आकाशस्तल्लिङ्गात् (अ.१ पा.१ अधि.८ सू.२२)

'आकाश इति' यस श्रुतिमा वर्णित आकाश ब्रह्म नै हो । भूताकाश होइन । किनभने आकाशबाट नै सबै भूतहरूको उत्पत्ति हुने र अन्त्यमा त्यसै आकाशमा लय हुने भनिएको भए तापनि सबै भूतहरूको सृष्टि गर्नु र तिनको नाश गर्नु ब्रह्मको लिङ्ग हो । भूताकाशबाट सबै भूतप्राणीको उत्पत्ति र लय हुनसक्तैन । अतः आकाशशब्दले ब्रह्मलाई जनाउँछ ।

⑨ (९) प्राणाधिकरणम् (सू.२३)

२३. अत एव प्राणः (अ.१ पा.१ अधि. ९ सू.२३)

'प्रस्तोतर्या' भन्ने श्रुतिमा वर्णित प्राणशब्दवाच्य परमात्मा नै हो, प्राणवायु होइन । सृष्टि, स्थिति र लय ब्रह्मले मात्र गर्न सक्तछ, प्राणवायुले गर्न सक्तैन ।

⑩ (१०) ज्योतिश्चरणाधिकरणम् (सू.२४–२७)

२४. ज्योतिश्चरणाभिधानात् (अ.१ पा.१ अधि.१० सू.२४)

'अथ यादतः' श्रुतिले 'ज्योतिः' शब्दबाट परमात्मालाई नै भनेको हो, सूर्य आदि ज्योतिलाई भनेको होइन । किनभने 'पादोऽस्य' यस मन्त्रमा ब्रह्मका ३ पाद भनिएको छ । यहाँ ज्योतिर्वाक्यमा द्युलोकका सम्बन्धबाट उसै ब्रह्मको नै प्रत्यभिज्ञा गरिएको छ ।

२५. छन्दोऽभिधानान्नेति चेन्न तथा चेतोर्पणनिगदात्तथा हि दर्शनम् (अ.१ पा.१ अधि.१० सू.२५)

'गायत्री वा.' भन्ने यस श्रुतिमा गायत्री छन्दको उपक्रम आएको छ। यसकारण गायत्रीलाई नै त्रिपाद भनिएको हो तर ब्रह्मलाई त्रिपाद भनिएको होइन भन्न मिल्दैन। किनभने श्रुतिमा गायत्री छन्दद्वारा गायत्रीमा अनुगत ब्रह्ममा चित्तलाई एकाग्र गर्नुपर्दछ भन्ने उपदेश गरिएको हो। अतः ब्रह्मलाई नै त्रिपाद भनिएको हो। 'एतं ह्येवं' इत्यादि मन्त्रमा पनि विकारद्वारा नै ब्रह्मको उपासनाको दर्शन हुन्छ।

२६. भूतादिपादव्यपदेशोपपत्तेश्चैवम् (अ.१ पा.१ अधि.१० सू.२६)

'गायत्री वा' यस श्रुतिमा भूत, पृथिवी, शरीर र हृदयलाई पाद भनिएको भएता पनि यो भनाई ब्रह्ममा नै उपपन्न हुनसक्तछ। यस भनाइले पनि गायत्री छन्दद्वारा गायत्रीमा अनुगत ब्रह्मको नै बोध हुन्छ।

२७. उपदेशभेदान्नेति चेन्नोभयस्मिन्नप्यविरोधात् (अ.१ पा.१ अधि.१० सू.२७)

'त्रिपादस्य' यस गायन्त्री मन्त्रले ब्रह्म ब्रह्माण्डको अन्तवर्ती हो भनेको छ। 'अथ यदतः' यस ज्योतिर्वाक्यले ब्रह्म ब्रह्माण्डका माथि छ भनेको छ। यसरी परस्पर विरुद्ध अर्थमा आएका दुवै श्रुतिवाक्यहरूलाई प्रमाणका रूपमा लिन पाइँदैन भन्न मिल्दैन। किनभने मन्त्रमा आएको 'दिवि' यस सप्तमी विभक्तिले लक्षणाद्वारा पञ्चमी विभक्तिको बोध गराउँदछ। अतः कुनै विरोध नभएको कारण दुवै प्रमाणका रूपमा प्रस्तुत हुन सक्तछन्। ज्योतिर्वाक्यमा आएको ज्योतिः शब्दले ब्रह्मलाई नै बुझाउने कुरा प्रमाणित हुन्छ।

⑪ (११) **प्रतर्दनाधिकरणम्** (सू.२८–३१)

२८. **प्राणस्तथानुगमात्** (अ.१ पा.१ अधि. ११ सू.२८)

'प्राणोऽस्मि' भन्ने यस श्रुतिले प्राण भनेको परमात्मा नै प्राणवायु होइन भनेको छ । किनभने 'प्राण एव प्रज्ञात्मा' भन्ने श्रुतिले आनन्दत्व, अमरत्व, अमृतत्व आदिलाई ब्रह्मको लिङ्ग भनेको छ ।

२९. **न वक्तुरात्मोपदेशादिति चेदध्यात्मसम्बन्धभूमा ह्यस्मिन्** (अ.१ पा.१ अधि.११ सू.२९)

इन्द्रले प्रतर्दनलाई 'मामेव विजानीहि' भनेर यसरी आफ्नू आत्मविशिष्ट शरीरलाई नै ज्ञेय भनेका छन् । यसकारण 'प्राणोऽस्मि' भन्ने यस श्रुतिमा इन्द्रलाई नै उपास्य भन्नु ठीक हो भन्न मिल्दैन । किनभने 'प्राण एव प्रज्ञात्मा' भन्ने वाक्यमा ब्रह्मलाई नै आनन्दत्व, अमृतत्व आदि धर्मले युक्त भनिएको छ । अतः ब्रह्म नै उपास्य हो, इन्द्र उपास्य होइन ।

३०. **शास्त्रदृष्ट्या तूपदेशो वामदेववत्** (अ.१ पा.१ अधि. ११ सू.३०)

वामदेव, शुक आदिका सरह इन्द्र पनि ब्रह्मज्ञानी थिए । अर्थात् इन्द्रलाई 'अहं ब्रह्मास्मि' म ब्रह्म हुँ भन्ने ज्ञान भएको थियो । त्यसै ब्रह्मदृष्टि गर्दा नै इन्द्रले 'मामेव विजानीहि' अर्थात् मलाई नै जान भनेर प्रतर्दनलाई उपदेश गरेका थिए । अतः 'प्राणोऽस्मि' भन्ने श्रुतिमा आएको प्राण परमात्मा हो, इन्द्र होइन ।

३१. **जीवमुख्यप्राणलिङ्गान्नेति चेन्नोपासात्रैविध्यादाश्रितत्वादिह तद्योगात्** (अ.१ पा.१ अधि.११ सू.३१)

श्रुतिमा 'वक्तारम्' भनेर जीवलिङ्ग र 'इदं शरीरम्' भनेको हुँदा केवल ब्रह्मको मात्र नभएर जीव र मुख्य प्राणको पनि बोध हुन्छ भनेर भन्नु ठीक होइन। किनभने यसो भन्दा तीन उपासना मान्नु पर्ने हुन्छ। अतः श्रुतिमा आएका ब्रह्मबोधक लिङ्गहरूबाट प्राणशब्दले ब्रह्म नै बुझ्नु पर्दछ, जीव र मुख्य प्राणलाई होइन।



पहिलो अध्याय

दोस्रो पाद

⑫ (१) सर्वत्र प्रसिद्ध्यधिकरणम् (सू.१–८)

३२. **सर्वत्रप्रसिद्धोपदेशात्** (अ.१ पा.२ अधि.१ सू.१)

सबै वेदान्तहरूमा प्रसिद्ध र 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' इत्यादि श्रुतिमा उपक्रान्त जगत्कारण ब्रह्मलाई नै 'मनोमय' भन्ने मन्त्रहरूबाट उपदेश गरिएको छ। अतः मनोमय ब्रह्म नै हो, मनोमय जीव होइन।

३३. **विवक्षितगुणोपपत्तेश्च** (अ.१ पा.२ अधि.१ सू.२)

उपासनाका लागि उपदिष्ट सत्यसङ्कल्पत्व, भारूपत्व आदि गुणहरूको ब्रह्ममा नै समन्वय हुनसक्तछ। अतः मनोमय ब्रह्म नै हो, जीव होइन।

३४. **अनुपपत्तेस्तु न शारीरः** (अ.१ पा.२ अधि १ सू.३)

उपासनाका लागि विवक्षित सत्यसङ्कल्पत्व आदि गुणहरूको जीवमा समन्वय हुनसक्तैन। अतः जीव उपर्युक्त गुणहरूबाट उपास्य होइन, ती गुणहरूबाट उपास्य ब्रह्म नै हो।

३५. **कर्मकर्तृव्यपदेशाच्च** (अ.१ पा.२ अधि.१ सू.४)

'एतमितः प्रेत्या' भन्ने यस श्रुतिमा 'एतं' यस पदबाट पूर्व

प्रकृत ब्रह्म नै प्राप्य भनिएको छ। 'अभिसम्भवितास्मि' यसबाट चाहिँ जीवलाई प्राप्तिकर्ता भनिएको छ। अतः जीव उपास्य होइन किन्तु मनोमयत्व आदि गुणहरूबाट ब्रह्म नै उपास्य हो।

३६. **शब्दविशेषात्** (अ.१ पा.२ अधि.१ सू.५)

'यथा व्रीहिर्वा.... अन्तरात्मन् पुरुषो' भन्ने यस श्रुतिमा सप्तमीविभक्त्यन्त 'अन्तरात्मन्' शब्द जीववाचक हो र प्रथमान्त 'पुरुष' शब्द परमात्मावाचक हो। यसरी विभक्तिभेदबाट शब्दभेद हुन्छ। अतः यी शब्दहरूबाट प्रतिपाद्य जीव र ब्रह्म पनि भिन्नाभिन्नै हुन्। यसकारण जीव उपास्य होइन, ब्रह्म नै उपास्य हो।

३७. **स्मृतेश्च** (अ.१ पा.२ अधि.१ सू.६)

'ईश्वरः सर्वभूतानाम्' भन्ने यस स्मृतिमा जीव र ब्रह्मका बीचमा भेद देखाइएको छ। यसबाट जीव उपास्य होइन।

३८. **अर्भकौकस्त्वात्तद्व्यपदेशाच्च नेति चेन्न निचाय्यत्वादेवं व्योमवच्च** (अ.१ पा.२ अधि. १ सू.७)

अल्पस्थान अर्थात् हृदयमा स्थिति र 'अणीयान्' शब्दबाट परमसूक्ष्मता भनिएको छ। अतः जीव नै उपास्य हो, परमात्मा उपास्य होइन। यो भनाइ ठीक होइन। किनभने अर्भकौकस्त्व, अणीयस्त्व आदि धर्महरूबाट परमात्मा नै उपास्य हो। जसरी आकाश सर्वगत भएर पनि त्यसलाई सियाका छिद्रबाट परिच्छिन्न भएर अर्भकौक र अणीयान् अर्थात् परमसूक्ष्म भनिन्छ। त्यसैगरेर ब्रह्म पनि उपाधिसंसर्गबाट अर्भकौक, परमसूक्ष्म भनिन्छ। यसबाट ब्रह्म नै उपास्य भएको सिद्ध हुन्छ।

३९. सम्भोगप्राप्तिरिति चेन्न वैशेष्यात् (अ.१ पा.२ अधि.१ सू.८)

परमात्मा यदि सर्वगत हो भने चेतन भएका कारण जीवकै सरह सुखदुःखको अनुभव गर्ने हुन्छ । यस्तो कुरा भन्नु ठीक होइन । किनभने जीव भोक्ता हो, परमेश्वर भोक्ता होइन । यसप्रकारका भेदहरूबाट जीव र ब्रह्म भिन्नाभिन्नै हुन् । अतः जीवका भोगबाट ब्रह्मले भोग गर्ने प्रसङ्ग आउन सक्तैन । यसबाट मनोमयत्व आदि गुणहरू विशिष्ट परमात्मा नै उपास्य हो ।

⑬ (२) अत्त्रधिकरणम् (सू.९–१०)

४०. अत्ता चराचरग्रहणात् (अ.१ पा.२ अधि.२ सू. ९)

'यस्य ब्रह्म च क्षत्रं च' भन्ने यस श्रुतिमा प्रतीयमान भक्षक परमात्मा नै हो, अग्नि अथवा जीव होइन । किनभने माथिको मन्त्रमा ब्रह्मपद र क्षत्रपदको लक्षणबाट स्थावर र जङ्गमरूप सम्पूर्ण जगत्को भक्ष्यरूपबाट ज्ञान हुन्छ । सर्वसंहारक परमात्मा बाहेक अरू कुनै पनि सम्पूर्ण जगत्को भक्षक हुन सक्तैन ।

४१. प्रकरणाच्च (अ.१ पा. २ अधि. ३ सू.१०)

'न जायते म्रियते' इत्यादि श्रुतिहरूबाट ब्रह्म नै प्रस्तुत गरिएको छ । 'क इत्था वेद' भनेर दुर्ज्ञेयत्वस्वरूप ब्रह्मको लिङ्गको पनि वर्णन गरिएको छ । अतः अत्तृवाक्यमा आएको उक्त भक्षक परमात्मा नै हो ।

⑭ (३) गुहाप्रविष्टाधिकरणम् (सू.११–१२)

४२. गुहां प्रविष्टावात्मानौ हि तद्दर्शनात् (अ.१ पा.२ अधि. ३ सू.११)

'ऋतं पिबन्तौ.' यस मन्त्रमा जीव र परमात्मालाई नै गुहाप्रविष्ट भनिएको हो, बुद्धि र जीवलाई होइन । अतः 'पिबन्तौ' बाट जीवात्मा र परमात्मा दुवैलाई लिएको देखिन्छ । दुवै चेतन भएकाले सजातीय हुन्, तर बुद्धि भने हुन सक्तैन, किनभने बुद्धि चेतन होइन । अतः बुद्धि चेतनत्वरूपबाट जीवात्माको सजातीय होइन ।

४३. विशेषणाच्च (अ.१ पा.२ अधि.३ सू.१२)

'सोऽध्वनः पर.' 'अध्यात्मयोगाधि.' यी श्रुतिहरूमा जीव गमनकर्ता हो, परमात्मा गन्तव्यस्थान हो, जीव मननकर्ता हो र ईश्वर मन्तव्य हो भनेर यसप्रकारका विशेषणहरू दिइएका छन् । यी विशेषणहरूबाट पनि गुहाप्रविष्ट जीवात्मा र परमात्मा नै हुन् ।

⑮ (४) अन्तराधिकरणम् (सू.१३–१७)

४४. अन्तर उपपत्तेः (अ.१ पा.२ अधि.४ सू. १३)

'ए एषोऽक्षिणि.' यस श्रुतिबाट प्रतीयमान नेत्राभ्यन्तरगत पुरुष परमात्मा नै हो, छायात्मा होइन । किनभने उक्त श्रुतिमा कथित आत्मत्व, अमृतत्व, अभयत्व आदि धर्महरू परमात्मामा नै उपपन्न हुन्छन्, छायात्मामा उपपन्न हुँदैनन् । अतः आँखाभित्र निवास गर्ने पुरुष परमात्मा हो, छायात्मा होइन ।

४५. स्थानादिव्यपदेशाच्च (अ.१ पा.२ अधि.४ सू.१४)

'यश्चक्षुषि.' 'तस्योदिति.' 'हिरण्य.' आदि श्रुतिहरूमा स्थान, नाम र रूप समेतको वर्णन गरिएको छ। अतः यहाँ पनि परमात्मा आँखामा छन् भन्नु ठीक होइन। किनभने 'य एषोऽक्षिणि.' भन्ने श्रुतिमा परमात्मा नै आन्तरपुरुष भनिएको छ।

४६. सुखविशिष्टाभिधानादेव च (अ.१ पा.२ अधि. ४ सू.१५)

'प्राणो ब्रह्म कं ब्रह्म खं ब्रह्म.' भनेर श्रुतिले सुखविशिष्ट ब्रह्मको नै यहाँ अभिधान गरेको छ। यसबाट पनि आँखाका नानीमा रहने पुरुष परमात्मा नै भएको सिद्ध हुन्छ।

४७. श्रुतोपनिषत्कगत्यभिधानाच्च (अ.१ पा.२ अधि.४ सू.१६)

तत्त्वज्ञानीहरूका लागि जुन देवयानरूप मार्ग श्रुति र स्मृतिमा बताइएको छ, त्यही नै मार्ग यहाँ 'आदित्या.' इत्यादि वाक्यमा आँखाका अभ्यन्तरवर्ती पुरुषलाई जान्नेका लागि भनिएको छ। यसबाट पनि चक्षुःस्थ पुरुष ब्रह्म नै भएको सिद्ध हुन्छ।

४८. अनवस्थितेरसम्भवाच्च नेतरः (अ.१ पा.२ अधि.४ सू.१७)

उपासकका नेत्रमा छाया पार्ने अर्थात् प्रतिबिम्ब पार्ने अर्को पुरुष सधैँ सँगै बस्तैन। न बसेपछि प्रतिबिम्ब पर्न सम्भव हुँदैन। सम्भव भए पनि अमृतत्व, अभयत्व आदि गुणहरू त्यसमा हुन सक्तैनन्। अतः ब्रह्मबाहेक छायात्मा आदिको नेत्ररूप स्थानमा उपदेश भएको होइन, यहाँ ब्रह्मको नै उपदेश हो।

⑯ (५) अन्तर्याम्यधिकरणम् (सू.१८–२०)

४९. अन्तर्याम्यधिदैवादिषु तद्धर्मव्यपदेशात् (अ.१ पा.२अधि.५ सू.१८)

'यः पृथिव्यां तिष्ठन्.' इत्यादि श्रुतिमा प्रतीयमान् नियमनकर्ता अन्तर्यामी परमात्मा नै हुन् । किनभने श्रुतिमा आत्मत्व, अमृतत्व आदि परमात्माका धर्महरूको नै वर्णन गरिएको छ ।

५०. न च स्मार्तमतद्धर्माभिलापात् (अ.१ पा.२ अधि. ५ सू.१९)

साङ्ख्यशास्त्रमा कल्पित प्रधान अन्तर्यामी हुनसक्तैन । किनभने श्रुतिले प्रधानभन्दा भिन्नै चेतनमा द्रष्टृत्व, श्रोतृत्व आदि धर्म रहने भनेको छ ।

५१. शारीरश्चोभयेऽपि हि भेदेनैनमधीयते (अ.१ पा.२अधि.५ सू.२०)

जीव पनि अन्तर्यामी होइन, किनभने काण्व र माध्यन्दिन शाखा भएकाहरू अन्तर्यामीबाट नियम्य भएका कारण जीवलाई अन्तर्यामीभन्दा भिन्नै हो भन्दछन् । अतः अधिदेवादि श्रुतिमा प्रतीयमान अन्तर्यामी परमात्मा नै भएको कुरा सिद्ध हुन्छ ।

⑰ (६) अदृश्यत्वाधिकरणम् (सू.२१–२३)

५२. अदृश्यत्वादिगुणको धर्मोक्तेः (अ.१ पा.२ अधि. ६ सू.२१)

'एत्तदद्रेश्य.' इत्यादि श्रुतिमा आएको अदृश्यत्व आदि गुण भएको भूतयोनि परमात्मा नै हो, किनभने 'यः सर्वज्ञः.' इत्यादि श्रुतिमा सर्वज्ञत्व आदि परमेश्वरका धर्म भएको कुरा निर्देश भएको छ । अतः यी धर्महरू प्रधान अथवा जीवमा रहँदैनन् ।

५३. विशेषणभेदव्यपदेशाभ्यां च नेतरौ (अ.१ पा.२ अधि.६ सू.२२)

'दिव्यो ह्यमूर्तः पुरुषः.' इत्यादि श्रुतिमा आएका दिव्यत्व, अपरिच्छिन्नत्व, सर्वव्यापकत्व आदि विशेषणहरू भूतयोनिका लागि हुन्। यसकारण जीव भूतयोनि होइन। 'अक्षरात्परतः परः.' यस श्रुतिमा अक्षर र परमात्मामा भेद देखाइएको छ। अतः प्रधान भूतयोनि नभएर परमात्मा नै भूतयोनि हो।

५४. रूपोपन्यासाच्च (अ.१ पा.२ अधि.६ सू.२३)

'अग्निर्मूर्धा चक्षुषी.' इत्यादि श्रुतिले भूतयोनि सर्वात्म हो भनेको छ। यसबाट पनि भूतयोनि परमात्मा नै भएको सिद्ध हुन्छ।

(१८) (७) वैश्वानराधिकरणम् (सू.२४–३२)

५५. वैश्वानरः साधारणशब्दविशेषात् (अ.१ पा.२ अधि.७ सू.२४)

'यस्त्वेतमेवं.' भन्ने श्रुतिमा प्रतीयमान वैश्वानर परमात्मा नै हो। किनभने यद्यपि वैश्वानरशब्द जठराग्नि, भूताग्नि र सूर्यको प्रतिपादक हो। आत्मशब्द जीव र ब्रह्मको पादक हो तापनि 'मूर्धैव सुतेजाः' भन्ने विशेषण पनि परमात्मामा नै मिल्दछ।

५६. स्मर्यमाणमनुमानं स्यादिति (अ. १ पा. २ अधि.७ सू.२५)

'यस्याग्निरास्यम्.' इत्यादि स्मृतिद्वारा प्रतिपादित त्रैलोक्यात्मकरूप आफ्नो मूलभूत श्रुतिद्वारा अनुमान गर्नु परमात्मा नै हो।

५७. शब्दादिभ्योऽन्तः प्रतिष्ठानाच्च नेति चेन्न तथादृष्टिचुपदेशादसम्भवात् पुरुषमपि चैनमधीयते (अ.१ पा.२ अधि.७ सू.२६)

जाठराग्नि आदि अग्निमा वैश्वानरशब्द रूढ छ। त्यसको हृदय गार्ह्यपत्य हो। यसरी ३ थरी अग्निहरूको परिकल्पना गरिएको छ। त्यसलाई प्राणाहुतिको आधार र शरीरका भित्र रहने भनेर श्रुतिले भनेको छ। यसकारणले पनि वैश्वानर परमात्मा हुनसक्तैन भनेर पूर्वपक्षीले भनेपछि त्यसलाई अस्वीकार गर्दै उत्तरपक्षी जाठर अग्निमा परमात्मदृष्टिको उपदेश हो। त्यसको द्युलोक मस्तक र सूर्य नेत्र हुन सक्तैन। अतः वाजसनेयीहरू वैश्वानरलाई पुरुष मान्दछन्। त्यसैकारण वैश्वानर परमात्मा हो।

५८. अत एव न देवता भूतं च (अ. १ पा.२ अधि.७ सू.२७)

भूताग्नि अथवा अग्नि अभिमानी देवता वैश्वानरवाच्य हुनसक्तैनन्। किनभने द्यूमूर्धत्व आदि धर्महरू यिनीहरूमा रहन सम्भव छैन। अतः जाठराग्नि उपाधिक परमात्मा नै वैश्वानरशब्दवाच्य भएको सिद्ध हुन्छ।

५९. साक्षादप्यविरोधं जैमिनिः (अ.१ पा.२ अधि.७ सू.२८)

ब्रह्ममा जठराग्निरूप उपाधि नभए पनि वैश्वानर शब्दको विरोध हुँदैन अर्थात् वैश्वानरशब्द साक्षात् नै ब्रह्मवाचक हो भनेर महर्षि जैमिनि भन्दछन्।

६०. अभिव्यक्तेरित्याश्मरथ्यः (अ.१ पा.२ अधि.७ सू.२९)

परमेश्वर उपासकहरूको कल्याण गर्न हृदय आदि स्थानहरूमा प्रादेशमात्रपरिमाणमा अभिव्यक्त हुन्छन् भनेर आचार्य आश्मरथ्य

भन्दछन् । किनभने परमेश्वरलाई प्रादेशमात्र भन्ने श्रुतिहरू पाइन्छन् ।

६१. अनुस्मृतेर्बादरिः (अ.१ पा.२ अधि.७ सू.३०)

प्रादेशमात्र परिमाण भएको हृदयमा रहेको मनले ध्यान गरिने अथवा प्रादेशमात्र हृदयमा स्थित मनको ध्येय भएको हुँदा परमेश्वरलाई प्रादेशमात्र भनिन्छ ।

६२. सम्पत्तेरिति जैमिनिस्तथाहि दर्शयति (अ.१ पा.२अधि.७ सू.३१)

टाउकादेखि लिएर चिउँडासम्मलाई प्रादेशमात्र भनिन्छ, त्यसै स्थानमा सम्पत् उपासनाका रूपमा वैश्वानर उपास्य भएको हुँदा परमेश्वरलाई प्रादेशमात्र भनिएको हो भनेर आचार्य जैमिनि भन्दछन् । वाजसनेयी ब्राह्मण पनि मस्तक आदिबाट चिउँडासम्मका स्थानमा वैश्वानर सम्पत्तिको प्रतिपादन गर्दछन् ।

६३. आमनन्ति चैनमस्मिन् (अ.१ पा.२ अधि. ७ सू.३२)

मस्तक र चिउँडाका बीचभागमा परमेश्वरको उपासना गर्नुपर्दछ भनेर जाबालहरूले भनेका छन् ।



पहिलो अध्याय
तेस्रो पाद

⑲ (१) द्युम्वाद्यधिकरणम् (सू.१–७)

६४. द्युभ्वाद्यायतनं स्वशब्दात् (अ.१ पा.३ अधि.१ सू.१)

'यस्मिन् द्यौः पृथिवी.' इत्यादि श्रुतिमा प्रतीयमान द्युलोक, भूलोक आदिका आश्रय परब्रह्म परमेश्वर हुन् । किनभने ब्रह्मवाचक आत्मशब्द श्रुतिमा छ ।

६५. मुक्तोपसृप्यव्यपदेशात् (अ.१ पा.३ अधि. १ सू.२)

'तथा विद्वान्.' भन्ने श्रुतिमा ब्रह्मलाई मुक्तात्माहरूले मात्र प्राप्त गर्न सक्तछन् भनेको छ । अतः द्यु, भू आदिको अधिष्ठान ब्रह्म नै हो ।

६६. नानुमानमतच्छब्दात् (अ.१ पा.३ अधि.१ सू.३)

साङ्ख्यशास्त्रमा कल्पित प्रधान द्यु, भू आदिको अधिष्ठान होइन । किनभने 'यस्मिन द्यौ.' इत्यादि श्रुतिहरूमा प्रधानवाचक शब्द पाइँदैन ।

६७. प्राणभृच्च (अ.१ पा.३ अधि.१ सू.४)

जीवात्मा पनि द्यु, भू आदिको आश्रय होइन । किनभने

'यस्मिन् द्यौ.' इत्यादि श्रुतिमा जीवको प्रतिपादक शब्द विद्यमान छैन ।

६८. **भेदव्यपदेशात्** (अ.१ पा.३ अधि.१ सू.५)

'तमेवैकं जानथ आत्मानम्' भन्ने श्रुतिमा ज्ञाता र ज्ञेयरूपले जीव र परमात्माका बीचमा फरक देखाइएको छ। अतः द्यु, भू आदिको आश्रय जीव होइन।

६९. **प्रकरणात्** (अ.१ पा.३ अधि.१ सू.६)

'कस्मिन्नु भगवो विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति' भनेर प्रकरण शुरु भएको हुँदा यो प्रकरण ब्रह्मको हो। यसकारण द्यु, भू आदिको आश्रय जीवात्मा होइन।

७०. **स्थित्यदनाभ्यांच** (अ.१ पा.३ अधि.१ सू.७)

'द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया.' भन्ने यस मन्त्रमा ईश्वर र जीवका बीचको भेद देखाइएको छ। अतः द्यु, भू. आदिको आश्रय जीवात्मा नभएर ब्रह्म नै हो ।

⑳ (२) भूमाधिकरणम् (सू.८–९)

७१. **भूमा सम्प्रसादादध्युपदेशात्** (अ.१ पा.३ अधि.२ सू.८)

'भूमा त्वेव विजिज्ञासितव्य' भन्ने यस श्रुतिमा आएको भूमा परमात्मा नै हो। किनभने प्राणको उपदेशपछि भूमाको उपदेश श्रुतिमा आएको छ।

७२. **धर्मोपपत्तेश्च** (अ.१ पा.३ अधि.२ सू.९)

'यत्र नान्यत्पश्यति.' इत्यादि श्रुतिमा भनिएको दर्शन, श्रवण

आदि सर्वव्यवहाराभावरूप भूमाधर्म परमात्मामा नै मिल्न आउँछ । यसबाट भूमा नै परमात्मा हो भन्ने सिद्ध हुन्छ ।

㉑ (३) अक्षराधिकरणम् (सू.१०–१२)

७३. अक्षरमम्बरान्तधृतेः (अ.१ पा.३ अधि.३ सू.१०)

'एतद्वै तदक्षरम्.' भन्ने श्रुतिमा व्यक्त अक्षर ब्रह्म नै हो । किनभने पृथिवीदेखि लिएर आकाशसम्मका सम्पूर्ण भौतिक वस्तुलाई जसले धारणा गर्दछ ।

७४. सा च प्रशासनात् (अ.१ पा.३ अधि.३ सू.११)

'एतस्य वा अक्षरस्य.' भन्ने श्रुतिमा सूर्य, चन्द्रमा आदि सम्पूर्ण पदार्थलाई त्यसै परमात्माले धारणा गर्दछ र नियमन अर्थात् शासनसमेत गर्दछ भनिएको छ ।

७५. अन्यथाभावव्यावृत्तेश्च (अ.१ पा.३ अधि.३ सू.१२)

अक्षर चेतन तत्त्व हो, अक्षरमा अचेतनत्व आदि प्रधानका धर्म रहन सक्तैनन् । यसबाट पनि अक्षर प्रधान होइन, अक्षर ब्रह्म नै हो ।

㉒ (४) ईक्षतिकर्माधिकरणम् (सू.१३)

७६. ईक्षतिकर्मव्यपदेशात् (अ.१ पा.३ अधि.४ सू.१३)

'यः पुनरेतं त्रिमात्रेण.' यस श्रुतिमा ध्येयरूपबाट उपदिष्ट परब्रह्म नै हो, अपरब्रह होइन । किनभने 'परात्परं पुरिशयं

पुरुषमीक्षते' भन्ने वाक्यशेषमा ध्येय र दर्शनीय भनिएको छ। केवल कल्पित पदार्थ दृष्टिगोचर हुनसक्तैन।

㉓ (५) दहराधिकरणम् (सू.१४–२१)

७७. दहर उत्तरेभ्यः (अ.१ पा.३ अधि.५ सू.१४)

'अथ यदिदस्मिन्.' इत्यादि श्रुतिमा प्रतीत हुने भएको दहराकाश परमात्मा नै हो। किनभने वाक्यशेषमा आकाश उपमेय हुनु, द्युलोक र पृथिवीको अधिष्ठान हुनु, आत्मा हुनु र सकलपापशून्य हुनु आदि ब्रह्मका लिङ्ग हुन्।

७८. गतिशब्दाभ्यां तथा हि दृष्टं लिङ्गञ्च (अ.१पा.३अधि.५ सू.१५)

'इमाः सर्वाः प्रजा अहरहर्गच्छन्त्य.' भन्ने यस दहरवाक्यका शेषमा कथित प्रतिदिन गमन र ब्रह्मलोकशब्दबाट दहर ब्रह्म नै हो भन्ने थाहा हुन्छ। फेरि अर्को श्रुतिमा पनि जीवगम्यलाई ब्रह्म भनिएको छ। तर ब्रह्म नै लोक यस्तो सामानाधिकरण्य हो, किनभने प्रतिदिन गमन श्रुतिमा प्रतिपादित छ। हिरण्यगर्भका लोकमा जीव प्रतिदिन जानसक्तैन।

७९. धृतेश्च महिम्नोऽस्यास्मिन्नुपलब्धेः (अ.१ पा.३ अधि.५ सू.१६)

'अथ य आत्मा.' इत्यादि श्रुतिमा भनिएको धृतिरूप कारणबाट पनि दहर परमात्मा नै भएको थाहा हुन्छ। सम्पूर्ण संसारलाई धारण गर्नु, 'एष भूतपाल एष सेतुर्विधारणः' भन्ने अर्को श्रुतिबाट पनि परमात्मा नै भएको प्रमाणित हुन्छ। अतः यहाँ पनि धृति परमात्मा नै हो।

८०. प्रसिद्धेश्च (अ.१ पा.३ अधि.५ सू.१७)

'आकाशो नाम नामरूपयोर्निर्वहिता' इत्यादि श्रुतिमा आएको आकाशशब्द परमात्मामा नै रूढ छ। यसबाट पनि दहराकाश परमात्मा भएको सिद्ध हुन्छ।

८१. इतरपरामर्शात् स इति चेन्नासम्भवात् (अ.१पा.३अधि.५सू.१८)

'अथ य एष सम्प्रसादः.' भन्ने यस श्रुतिमा सम्प्रसाद शब्दबाट जीवको परामर्श हुन्छ। यसकारण जीव दहराकाश हो भन्नु ठीक होइन। किनभने आकाश उपमेय हुनु र पापरहित हुनु आदि गुण जीवमा रहन सक्तैनन् परमात्मामा मात्रै रहन सक्तछन्।

८२. उत्तराच्चेदाविर्भूतस्वरूपस्तु (अ.१ पा.३ अधि.५ सू.१९)

'य एषोऽक्षिणि पुरुषः.' इत्यादि श्रुतिको अग्रिम प्रजापतिवाक्यले जीवमा अपहतपाप्मत्व आदि धर्म भएको कुरा भनेको छ। यसकारण जीव नै दहराकाश हो भन्नु युक्तियुक्त देखिँदैन। किनभने त्यस वाक्यमा परमार्थस्वरूप अर्थात् ब्रह्मभूत जीवलाई विवक्षित गरिएको हो, जीवत्वधर्मविशिष्ट जीवलाई होइन। अतः जीव दहराकाश नभएर ब्रह्म नै दहराकाश हो।

८३. अन्यार्थश्च परामर्शः (अ.१ पा.३ अधि.५ सू.२०)

श्रुतिमा 'सम्प्रसाद' शब्दबाट जुन जीवको परामर्श भएको छ, त्यो परमात्माको प्रतिपादक हो, जीवको प्रतिपादक होइन।

८४. अल्पश्रुतेरिति चेत्तदुक्तम् (अ.१ पा.३ अधि.५ सू.२१)

'दहरोऽस्मिन्नन्तराकाशः' यस श्रुतिमा दहर भनिएको अल्प

अर्थात् जीव हो तर परमात्मा होइन भन्नु उचित होइन, किनभने दहर भनेको परमात्मा नै हो। यस बारेमा 'अर्भकौकस्त्वात्' ब्र.सू.१।२।७ मा भनिसकिएको छ।

㉔ (६) अनुकृत्यधिकरणम् (सू.२२–२३)

८५. अनुकृतेस्तस्य च (अ.१ पा.३ अधि.६ सू.२२)

'न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्र तारकम्.' इत्यादि श्रुतमिा वर्णित वस्तु कुनै तेजोविशेष वस्तु नभएर ब्रह्म नै हो। किनभने त्यसै ब्रह्मका प्रकाशले नै सबै प्रकाशित हुन्छन् भनेर श्रुतिले स्पष्ट रूपमा भनेको छ।

८६. अपि च स्मर्यते (अ.१ पा.३ अधि.६ सू.२३)

'न तद् भासयते सूर्यः.' 'यदादित्यगतं तेजो जगद्भासयतेऽखिलम्' भनेर गीताले पनि भनेको हुँदा सर्वभासक ब्रह्म नै हो।

㉕ (७) प्रमिताधिकरणम् (सू.२४–२५)

८७. शब्दादेव प्रमितः (अ.१ पा.३ अधि.७ सू.२४)

'अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषः.' इत्यादि प्रमितवाक्यबाट प्रतिपाद्य अङ्गुष्ठमात्र जीव परमात्मा नै हो। किनभने श्रुतिमा ईशान भन्ने शब्द आएको छ। ईशान भनेको सर्वशासक हो। सर्वशासक परमात्मामात्रै हुनसक्तछ, परमात्मा बाहेक अरू कोही हुनसक्तैन।

८८. हृद्यपेक्षया तु मनुष्याधिकारत्वात् (अ.१ पा.३ अधि.७ सू.२५)

शास्त्रले मान्छेमात्रै अधिकृत हो भनेको छ । मान्छेको हृदय बूढी औंलो बराबर छ। त्यसै अङ्गुष्ठ बराबरको हृदयमा बस्ने भएको हुँदा त्यसै अपेक्षाले परमेश्वरलाई अङ्गुष्ठमात्र भनेर श्रुतिले भनेको हो ।

(२६) (८) देवताधिकरणम् (सू.२६–३३)

८९. तदुपर्यपि बादरायणः सम्भवात् (अ.१ पा.३ अधि.८ सू.२६)

मान्छेभन्दा श्रेष्ठ देवता आदि अर्थित्व, सामर्थ्य आदिका कारणले भएका हुन् र ती ब्रह्मज्ञानका अधिकारी पनि हुन् भनेर आचार्य बादरायण भन्दछन् ।

९०. विरोधः कर्मणीति चेन्नानेकप्रतिपत्तेर्दर्शनात् (अ.१ पा.३ अधि.८ सू.२७)

इन्द्र आदि देवताहरू एकै पटक सबै ठाउँमा पुग्न सक्तैनन् । अतः यसबाट कर्ममा असम्भाव्यता हुन्छ भन्नु ठीक होइन । किनभने 'स एकधा.' इत्यादि श्रुतिमा एकै समयमा एउटै देवताले अनेक शरीर धारणा गरेको देखिन्छ । अतः इन्द्र आदि देवताहरू पनि अनेक स्थानमा हविग्रहण गर्न पुग्नसक्ने देखिन्छन् ।

९१. शब्द इति चेन्नातः प्रभावात् प्रत्यक्षानुमानाभ्याम् (अ.१ पा.३ अधि.८ सू.२८)

वेदवाक्यमा विरोध छ भन्नु ठीक होइन । किनभने वेदशब्दबाट नै देवता लगायत जगत्को उत्पत्ति हुनेगर्दछ । यो कुरा 'एत इति

वै.' र 'वेदशब्देभ्य.' भन्ने श्रुतिहरू र स्मृति समेतबाट यो कुरा थाहा हुन्छ।

९२. अत एव च नित्यम् (अ.१ पा.३ अधि.८ सू.२९)

देवता आदि सम्पूर्ण जगत् वेदबाट उत्पन्न हुन्छन्। यसकारण नै वेद नित्य हो।

९३. समाननामरूपत्वाच्चावृत्तावप्यविरोधो दर्शनात् स्मृतेश्च (अ.१ पा.३ अधि.८ सू.३०)

सृष्टि र प्रलयको प्रवाहपरम्परा चलिरहे पनि प्रत्येक कल्पको उत्तर कल्पको समान नै नाम, रूप आदि हुने भएको हुँदा शब्द र अर्थका सम्बन्धमा अनित्यतारूप विरोध हुन सक्तैन। प्रत्येक सृष्टि समान नाम र रूपयुक्त हुन्छ। 'धाता यथापूर्वमकल्पयत्.' भनेर ऋक्श्रुतिले पनि भनेको छ। यसैगरेर 'यथर्तुष्वृतुलिङ्गानि नानारूपाणि पर्यये' भनेर स्मृतिले पनि भनेको छ।

९४. मध्वादिष्वसम्भवादनधिकारं जैमिनिः (अ.१पा.३अधि.८सू.३१)

मानिसमात्रै ब्रह्म विद्याको अधिकारी हुन्छ, जस्तै – 'असौ वा आदित्यो देवमधु.' र 'आदित्यो ब्रह्मेत्यादेशः' इत्यादि श्रुतिहरूमा भनिएको हुँदा गरिएको छ। अतः आदित्यमा मधु र ब्रह्मको अध्यास आदित्यको उपासना आदिमा फेरि तिनै आदित्य आदिको अधिकार हुनसक्तैन। त्यसकारण ब्रह्म विद्यामा देवताहरूको अधिकार हुँदैन भनेर जैमिनि आचार्य भन्दछन्।

९५. ज्योतिषि भावाच्च (अ.१ पा.३ अधि.८ सू.३२)

दृश्यमान ज्योतिर्मण्डलमा वैदिक आदित्य शब्दको प्रयोग र

आदित्यको प्रतीति हुन्छ । तर त्यो मण्डल अचेतन हो । त्यसभन्दा भिन्नै शरीर आदिले युक्त चेतन प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूबाट थाहा भएको छैन । अतः आदित्य आदि देवताहरूका शरीरलाई प्रतिपादन गर्ने जुन मन्त्रहरू छन्, ती अन्यपरक हुन् । तिनको आफ्नै अर्थमा प्रमाण लाग्दैन । देवताको शरीर नहुने हुँदा तिनको ब्रह्मविद्यामा अधिकार हुँदैन ।

९६. भावं तु बादरायणोऽस्ति हि (अ.१ पा.३ अधि.८ सू.३३)

बादरायण आचार्य भने देवताहरूको पनि निर्गुणब्रह्मविद्यामा अधिकार भएको कुरा मान्दछन् । किनभने देवताहरूको शरीरप्रतिपादक मन्त्रहरूको अरू प्रमाणहरूबाट विरोध देखिँदैन । अतः शरीरी देवताहरूको ब्रह्मविद्यामा अधिकार छ ।

(२७) (९) अपशूद्राधिकरणम् (सू.३४–३८)

९७. शुगस्य तदनादरश्रवणात्तदाद्रवणात् सूच्यते हि (अ.१ पा.३ अधि.९ सू.३४)

हाँसहरूबाट आफ्नू अनादरवाक्य सुनेर जानश्रुतिलाई शोक उत्पन्न भएको थियो । यसै शोकलाई शूद्रशब्दबाट सूचित गरिएको छ । त्यसै शोकको कारण जानश्रुति ज्ञानी गाडावाल रैक्वका समक्ष गएका थिए । यसैकारण जानश्रुतिलाई शूद्र भनिएको थियो ।

९८. क्षत्रियत्वगतेश्चोत्तरत्र चैत्ररथेन लिङ्गात् (अ.१पा.३अधि.९सू.३५)

जानश्रुति क्षत्रिय भएको तथ्य श्रुतिको प्रसङ्गबाट थाहा हुन्छ । त्यसकारण जानश्रुति मुख्य अर्थात् जातिगत शूद्र होइनन् । उनी

क्षत्रिय भएको कुरा संवर्गविद्याको वाक्यशेषमा आएको चित्ररथका वंशमा उत्पन्न भएका अभिप्रतारीनामक क्षत्रियका साथ भएको उनको कथनबाट ज्ञात हुन्छ ।

९९. **संस्कारपरामर्शात्तदभावाभिलापाच्च** (अ.१पा.३अधि.९सू.३६)

'तं होपनिन्ये.' 'अधीहि भगव इति होपससाद' इत्यादि विद्याप्रकरणहरूमा उपनयन आदि संस्कारहरूको परामर्श गरिएको छ । 'न शूद्रे पातकम्' भनेर शूद्रको उपनयन आदि संस्कारको निषेध गरिएको छ । यसकारण शूद्रलाई विद्याको अधिकार भएको देखिँदैन ।

१००.**तदभावनिर्धारणे च प्रवृत्तेः** (अ.१ पा.३ अधि.९ सू.३७)

सत्य वचनबाट जाबाल शूद्र नभएको निश्चय भएपछिमात्रै गुरु गौतमले जाबाललाई विद्याको उपदेश गरेका थिए । यसबाट पनि शूद्रलाई विद्याको अधिकार नभएको सिद्ध हुन्छ ।

१०१.**श्रवणाध्ययनार्थप्रतिषेधात् स्मृतेश्च** (अ.१ पा.३ अधि.९ सू.३८)

'यथास्य वेद.' 'तस्माच्छूद्र.' 'न शूद्राय.' 'द्विजातीनाम्.' इत्यादि स्मृतिहरूबाट पनि शूद्रका लागि वेदको श्रवण, अध्ययन, अर्थज्ञान र अनुष्ठान समेतको निषेध गरिएको छ । यसबाट पनि शूद्रलाई ब्रह्मविद्यामा अधिकार भएको देखिँदैन ।

(२८) (१०) **कम्पनाधिकरणम्** (सू.३९)

१०२. **कम्पनात्** (अ.१ पा.३ अधि.१० सू.३९)

'यदिदं किञ्च जगत्सर्वं प्राण एजति.' भन्ने श्रुतिमा प्रतीयमान

प्राण परब्रह्म नै हो । किनभने वायुसहित सम्पूर्ण जगत् र जीवनको चेष्टाको मुख्य कारण परम ब्रह्म नै हो ।

(२९) (११) ज्योतिरधिकरणम् (सू.४०)

१०३. ज्योतिर्दर्शनात् (अ.१ पा.३ अधि.११ सू.४०)

'एष सम्प्रसादोऽस्माच्छरीरात् समुत्थाय.' यस श्रुतिमा व्यक्त ज्योतिःशब्दले ब्रह्मलाई नै बुझाउँछ । किनभने 'य आत्माऽपहतपाप्मा.' भन्ने उपक्रमवाक्यको पर्यालोचनबाट ब्रह्मको नै प्रतिपाद्यरूपबाट अनुवृत्ति भएको देखिन्छ ।

(३०) (१२) अर्थान्तरत्वव्यपदेशाधिकरणम् (सू.४१)

१०४. आकाशोऽर्थान्तरत्वादिव्यपदेशात् (अ.१पा.३ अधि.१२ सू.४१)

'आकाशो वै नाम नामरूपयोर्निर्वहिता.' इत्यादि श्रुतिमा आकाशशब्दबाट प्रतिपाद्य ब्रह्म नै हो, किनभने त्यसै श्रुतिमा नै 'ते यदन्तरा तद् ब्रह्म तदमृतं स आत्मा' भनेर आकाशको नाम र रूप भेदले ब्रह्मको नै व्यपदेश गरिएको छ ।

(३१) (१३) सुषुप्त्युत्क्रान्त्यधिकरणम् (सू.४२–४३)

१०५. सषुप्युत्युत्क्रान्त्योर्भेदेन (अ.१ पा.३ अधि.१३ सू.४२)

'कतम आत्मेति योऽयं विज्ञान.' इत्यादि श्रुतिमा प्रतिपाद्यमान पुरुष परमात्मा नै हो, किनभने 'प्राज्ञेनात्मना.' अर्को श्रुतिद्वारा सुषुप्ति र उत्क्रान्तिका अवस्थामा जीवदेखि फरकरूपमा प्राज्ञशब्दबाट

परमात्माको अभिधान गरिएको छ ।

१०६. पत्यादिशब्देभ्यः (अ.१ पा.३ अधि.१३ सू.४३)

'योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु' भनेर यस पूर्व वाक्यमा पठित पति आदि संसारीशब्द 'सर्वस्य वशी सर्वस्येशानः' भनेर यहाँ सांसारिकताको निषेध गरिएको छ । अतः उक्त 'योऽयं' श्रुतिमा प्रतिपादित पतिशब्द पनि असंसारी परमात्माको नै प्रतिपादक भएको सिद्ध हुन्छ ।



पहिलो अध्याय
चौथो पाद

㉜ (१) अनुमानाधिकरणम् (सू.१–७)

१०७. आनुमानिकमप्येकेषामिति चेन्न शरीररूपकविन्यस्त–गृहीतेर्दर्शयति च (अ.१ पा.४ अधि.१ सू.१)

कुनै कुनै शाखाध्यायीहरू 'महतः परमव्यक्तम्.' भनेर प्रधानलाई पनि अगाडि ल्याउँछन्। तर यो ठीक होइन। किनभने 'शरीरं रथमेव तु.' भनेर पूर्व वाक्यमा आएको शरीर नै अव्यक्तशब्दवाच्य हो, प्रधान होइन।

१०८. सूक्ष्मं तु तदर्हत्वात् (अ.१ पा.४ अधि.१ सू.२)

स्थूलशरीरका आरम्भक पञ्चभूतहरूका सूक्ष्म भागलाई नै सूक्ष्म शरीर भनिन्छ। त्यसै सूक्ष्म शरीरलाई नै यहाँ अव्यक्त भनिएको हो। किनभने सूक्ष्म पदार्थ नै अव्यक्तशब्दवाच्य हो।

१०९. तदधीनत्वादर्थवत् (अ.१ पा.४ अधि.१ सू.३)

अव्यक्त ईश्वरका अधीन भएको हुँदा स्वतन्त्र छैन। जगत्का सृष्टिमा अव्यक्त ईश्वरको सहायक हुनुमा नै उसको सार्थकता छ।

११०. ज्ञेयत्वावचनाच्च (अ.१ पा.४ अधि.१ सू.४)

यस प्रकरणमा अव्यक्तलाई ज्ञेय भनिएको छैन। यसकारण पनि श्रुतिमा उक्त अव्यक्तशब्द प्रधानको वाचक होइन।

१११. **वदतीति चेन्न प्राज्ञो हि प्रकरणात्** (अ.१ पा.४ अधि.१ सू.५)

'महतः परं ध्रुवं निचाय्य' यस वाक्यले प्रधानलाई बुझ्झाउँछ भन्नु पनि ठीक होइन। किनभने 'पुरुषान्न परं किञ्चित्' भनेर श्रुतिको भनाइ भएको र यो आत्माको प्रकरण पनि भएको हुँदा परमात्मा नै ज्ञेय हो, प्रधान होइन।

११२. **त्रयाणामेव चैवमुपन्यासः प्रश्नश्च** (अ.१ पा.४ अधि.१ सू.६)

पूर्व र उत्तरवाक्यको पर्यालोचन समेतबाट अग्नि, जीव र परमात्मालाई नै वक्तव्यरूपबाट श्रुतिले निर्देश गरेको देखिन्छ। श्रुतिमा प्रश्न पनि यिनै तीनको गरेको देखिन्छ। अतः श्रुतिमा आएको प्रधान अव्यक्तशब्दवाच्य होइन।

११३. **महद्वच्च** (अ.१ पा.४ अधि. १ सू.७)

'बुद्धेरात्मा महान् परः' भनेर श्रुतिमा पठित महत् शब्द साङ्ख्यले भनेको प्रधान वाचक होइन।

㉝ (२) **चमसाधिकरणम्** (सू.८–१०)

११४. **चमसवदविशेषात्** (अ.१ पा.४ अधि.२ सू.८)

जसरी 'अर्वाग्बिलश्चमसः' भन्ने श्रुतिमा आएको चमसशब्दले यही चमस हो भनेर विशेषरूपले बुझ्झाउँदैन, त्यसैगरेर 'अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णाम्.' भन्ने वाक्यले प्रधानलाई स्पष्टरूपमा बुझ्झाउँदैन। यसकारणले पनि प्रधान वेदप्रतिपादित होइन।

११५. ज्योतिरुपक्रमा तु तथा ह्यधीयत एके (अ.१पा.४अधि.२सू.९)

तेज जसको आरम्भमा छ, त्यसै तेज, जल र अन्नरूप प्रकृतिलाई नै अजाशब्दबाट निश्चय गर्नु उचित हुन्छ। यसबाट प्रधानलाई लिन मिल्दैन, यही कुरा छान्दोग्य उपनिषद्ले भनेको छ।

११६. कल्पनोपदेशाच्च मध्यादिवदविरोधः (अ.१ पा.४अधि.२ सू.१०)

तेज, जल र अन्नरूप प्रकृतिको समानता देखाउनका लागि कल्पना गरेर अजात्वको उपदेश गरिएको हो। जसरी मधुभिन्न आदित्यमा मधुत्वको उपदेश गरिएको छ, त्यसैगरेर अजाभिन्न प्रकृतिमा अजात्वको उपदेश हुनु विरोध देखिँदैन। यसबाट प्रधान श्रुतिप्रतिपादित देखिँदैन।

३४ (३) सङ्ख्योपसङ्ग्रहाधिकरणम् (सू.११–१३)

११७. न सङ्ख्योपसङ्ग्रहादपि नानाभावादतिरेकाच्च (अ.१ पा.४ अधि.३ सू.११)

'यस्मिन् पञ्च पञ्चजनाः.' यस मन्त्रमा श्रूयमाण सङ्ख्या-वाचकपदबाट पञ्चविंशति सङ्ख्यालाई ग्रहण गर्दाखेरि पनि पञ्चविंशतितत्त्वग्रहणबाट प्रधान श्रुतिप्रतिपादित हुनसक्तैन। किनभने यसमा आत्मा र आकाशलाई समेत लिँदा सप्तविंशति तत्त्व हुन्छन्। यो मान्दा अपसिद्धान्त हुन्छ। अतः प्रधान आदि तत्त्वहरूको ग्रहण उचित हुँदैन।

११८. **प्राणादयो वाक्यशेषात्** (अ.१ पा.४ अधि.३ सू.१२)

माथिल्लो ११४ सूत्रमा आएको श्रुतिमा वर्णित पञ्चजनशब्दले प्राण, चक्षु, श्रोत्र, अन्न र मनलाई लिएको छ। किनभने 'प्राणस्य प्राण' इत्यादि वाक्यशेषमा यिनैको उल्लेख भएको छ।

११९. **ज्योतिषैकेषामसत्यन्ने** (अ.१ पा.४ अधि.३ सू.१३)

काण्व पाठमा पूर्वोक्त प्राण आदि पाँचमा अन्न नपरेको हुँदा पूर्ववाक्यमा रहेको ज्योतिबाट पञ्चसङ्ख्याको पूर्ति गर्नुपर्दछ।

(३५) (४) **कारणत्वाधिकरणम्** (सू.१४–१५)

१२०. **कारणत्वेन चाऽऽकादिषु यथाव्यपदिष्टोक्तेः**(अ.१ पा.४अधि.४सू.१४)

ब्रह्मलाई जगत्को कारण हुनबाट कसैले पनि रोक्न सक्तैन, यसमा कसैको पनि विरोध छैन। उपनिषद्ले आकाशादिको समस्त सृष्टिमा कारणत्वेन ब्रह्मको वर्णान गरेको छ।

१२१. **समाकर्षात्** (अ.१ पा.४ अधि.४ सू.१५)

'असद्वा इदमग्र आसीत्' यस श्रुतिमा नाम र रूप पहिले अनभिव्यक्त थियो भन्ने कुराबाट पनि असत्शब्दले सत्को नै आकर्षण हुन्छ। अतः असत् जगत्को कारण हुनसक्तैन।

(३६) (५) बालाक्यधिकरणम् (सू.१६–१८)

१२२. जगद्वाचित्वात् (अ.१ पा.४ अधि.५ सू.१६)

'यो ह वै बालाक एतेषाम्.' यस श्रुतिमा कर्मशब्दबाट समस्त जगत्को बोध हुने भएका कारण जगत्को कर्ता परमात्मा नै हो ।

१२३. जीवमुख्य प्राणलिङ्गान्नेति चेत्तद्व्याख्यातम् (अ.१पा.४अधि.५सू.१७)

जीव र प्राण वायुका लिङ्ग हुन् र यस सम्बन्धमा आएको श्रुति ब्रह्मपरक होइन भन्ने कुरा ठीक होइन भन्नु ठीक होइन । किनभने 'नेपासात्रैविध्या.' भन्ने प्रतर्दनाधिकरणमा आएको उक्त सूत्रमा श्रुति ब्रह्मपरक भएको कुरा भनिएको छ । यस सूत्रमा 'उपासात्रैविध्यादाश्रितत्वादिह तद्योगात्' भन्ने यस अंशमा भनिएको कुरा नै त्यसको उत्तर हो ।

१२४. अन्यार्थं तु जैमिनिः प्रश्नव्याख्यानाभ्यामपि चैवमेके (अ.१ पा.४ अधि. ५ सू.१८)

यस प्रकरणमा 'क्वैष एतद्बालाके पुरुषोऽशयिष्ट क्व वा एतदभूत् कुत एतदागात्' यस प्रकारको प्रश्न र 'यदा सुप्तः स्वप्न न कञ्चन पश्यत्यथास्मिन् प्राण एवैकधा भवति' यसप्रकारको उत्तर आएको हुँदा जीवपरामर्श ब्रह्मज्ञानका लागि आएको हो भनेर आचार्य जैमिनि मान्दछन् । 'य एष विज्ञानमयः पुरुषः क्वैष तदाऽभूत् कुत एतदागात्' भनेर प्रश्न आएको र 'य एषोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिञ्शेते' भनेर उत्तर आएको हुँदा विज्ञानात्मा परमात्माभन्दा भिन्नै हो भनेर वाजसनेयिशाखीहरू भन्दछन् ।

㉞ (६) वाक्यान्वयाधिकरणम् (सू. १९–२२)

१२५. **वाक्यान्वयात्** (अ.१ पा.४ अधि.६ सू.१९)

'आत्मा वा अरे' यस श्रुतिमा द्रष्टव्य आदिरूपबाट उपदिष्ट आत्मा परमात्मा नै हो । किनभने उपक्रम समेतका पर्यालोचनबाट ब्रह्ममा नै वाक्यको अन्वय भएको देखिन्छ ।

१२६. **प्रतिज्ञासिद्धेर्लिङ्गमाश्मरथ्यः** (अ.१ पा.४ अधि.६ सू.२०)

'आत्मनि विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति' भनेर श्रुतिले प्रतिज्ञा गरेको छ । त्यस प्रतिज्ञाका सिद्धिका लागि जीव र ब्रह्मको अभेदांशलाई लिएर जीवको उपक्रम गर्नु नै यहाँ लिङ्ग भएको कुरा आचार्य आश्मरथ्य भन्दछन् ।

१२७. **उत्क्रमिष्यत एम्भा नावादित्यौडुलोमिः** (अ.१पा.४अधि.६सू.२१)

'अहं ब्रह्मास्मि' यस्तो साक्षात्कार भएपछि देह र इन्द्रिय समूहमा रहेको अभिमानलाई त्याग गरेर जीवको परमात्माका साथमा ऐक्य हुन्छ । यसप्रकारले भविष्यत्कालीन अभेदलाई लिएर जीवको उपक्रम भएको हो भनेर आचार्य औडुलोमि भन्दछन् ।

१२८. **अवस्थितेरिति काशकृत्स्नः** (अ.१ पा.४ अधि. ६ सू.२२)

अविद्याकल्पित भेदले गर्दा ब्रह्म नै जीवका रूपमा देखापर्दछ भनेर आचार्य काशकृत्स्न भन्दछन् ।

३८ (७) प्रकृत्यधिकरणम् (सू.२३–२७)

१२९. प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात् (अ.१पा.४अधि.७सू.२३)

ब्रह्म उपादानकारण हो र निमित्तकारण पनि हो। किनभने श्रुतिले 'येनाश्रुतं श्रुतं भवति' इत्यादि कुरा भनेको छ। यसबाट एक विज्ञानबाट सर्वविज्ञानको दृष्टान्तमा सामञ्जस्य देखिन्छ।

१३०. अभिध्योपदेशाच्च (अ.१ पा.४ अधि.७ सू.२४)

श्रुतिमा 'सोऽकामयत' भनेर ध्यानको उपदेश भएको हुँदा आत्मा कर्ता अर्थात् निमित्तकारण हो। 'बहुस्याम्' भनेर यसरी ध्यानको उपदेश भएको हुँदा प्रकृति अर्थात् उपादानकारण हो।

१३१. साक्षाच्चोभयाम्नानात् (अ.१ पा.४ अधि.७ सू.२५)

'सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि.' भनेर श्रुतिले यसरी आकाशशब्दबाट ब्रह्मलाई ग्रहण गरेर साक्षात्रूपमा नै जगत्को उत्पत्ति र प्रलय हुने कुरा भनेको छ। अतः जगत्को उत्पत्तिमा ब्रह्म नै निमित्तकारण र उपादानकारण पनि हो।

१३२. आत्मकृतेः परिणामात् (अ.१ पा.४ अधि.७ सू.२६)

'तदात्मानं स्वयमकुरुत' यस श्रुतिमा आत्मसम्बन्धिनी कृति भनिएको छ। ब्रह्म निमित्तकारण र उपादानकारण दुवै हो। सिद्ध वस्तु पनि विवर्तरूपबाट साध्य हुन सक्तछ। अतः ब्रह्म कृतिको कर्म अर्थात् विषय हुनसक्तछ।

१३३.योनिश्च हि गीयते (अ. १ पा.४ अधि.७ सू.२७)

'यद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः' भनेर यस श्रुतिमा प्रकृतिवाचक योनिशब्दबाट आत्मा भनिएको छ। अतः ब्रह्म उपादानकारण पनि हो।

③९ (८) सर्वव्याख्याधिकरणम् (सू.२८)

१३४. एतेन सर्वे व्याख्याता व्याख्याताः (अ.१पा.४अधि.२८सू.२८)

प्रधानकारणवादका निराकरणबाट अणु, असत्, स्वभाव आदिलाई कारण मान्नेहरूका मतको पनि निराकृत भएको सम्झनु पर्दछ। 'व्याख्याताः' शब्दको द्विरुक्ति अध्याय परिसमाप्तिको परिचायक हो।



ब्रह्मसूत्र

दोस्रो अध्याय

पहिलो पाद

४० (१) स्मृत्यधिकरणम् (सू.१–२)

१३५. स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्ग इति चेन्नान्यस्मृत्यनवकाश-दोषप्रसङ्गात् (अ.२ पा.१ अधि.१ सू.१)

प्रधानलाई जगत्को कारण मान्ने सारा स्मृतिहरू व्यर्थ हुन्छन् र यसबाट वेदान्तको ब्रह्ममा समन्वय हुन पनि सक्तैन भनेर भन्न मिल्दैन। किनभने यसकारणले समन्वयमा कुनै विरोध पर्दैन। अचेतन प्रधानलाई जगत्को कारण मानेमा चेतनलाई जगत्को कारण मान्ने शास्त्र अर्थात् स्मृतिहरू निरर्थक हुन्छन्। अतः श्रुतिमूलक स्मृतिहरू विरुद्ध भएको कारण साङ्ख्यस्मृति अप्रमाणित हुन्छ।

१३६. इतरेषां चानुपलब्धेः (अ.२ पा.१ अधि. १ सू.२)

साङ्ख्यस्मृतिमा प्रसिद्ध प्रधानदेखि भिन्न महत् आदि तत्त्वहरूको लोक र वेदमा समेत प्रसिद्धि नभएको कारण साङ्ख्यस्मृतिलाई अप्रमाण मान्नुमा कुनै दोष देखिँदैन।

४१ (२) योगप्रत्युक्त्यधिकरणम् (सू.३)

१३७. एतेन योगः प्रत्युक्तः (अ.२ पा.१ अधि.१ सू.३)

यस सन्दर्भमा साङ्ख्यस्मृतिका निराकरणबाट योगस्मृतिको

पनि निराकरण भएको सम्झनु पर्दछ ।

४२ (३) विलक्षणत्वाधिकरणम् (सू.४–११)

१३८. न विलक्षणत्वादस्य तथात्वं च शब्दात् (अ.२पा.१अधि.१सू.४)

यो जगत् चेतनप्रकृतिक अर्थात् चेतन उपादानकारण भएको मान्न मिल्दैन । किनभने अचेतन जगत् चेतन ब्रह्मभन्दा विलक्षण छ । यो कुरा 'विज्ञानं चाविज्ञानं च' भन्ने श्रुतिबाट बुझ्न सकिन्छ ।

१३९. अभिमानिव्यपदेशस्तु विशेषानुगतिभ्याम् (अ.२पा.१अधि.३सू.५)

'ते हेमे प्राणा अहं श्रेयसे विवदमानाः' इत्यादि श्रुतिमा केवल प्राणको कथनमात्र छैन, बरु प्राणादि अभिमानी देवताहरूको कथन छ । किनभने 'एता ह वै देवता' यसप्रकार चेतनवाचक देवताशब्दबाट प्राण विशेषित छ । यसमा 'अग्निर्वाग्भूत्वा' इत्यादि मन्त्र र अर्थवादमा सबै ठाउँमा प्राणादि अभिमानी देवताहरूको अनुगमन भनिएको छ । यसबाट अचेतन जगत् चेतनबाट विलक्षण भएको कारण चेतनप्रकृतिक होइन ।

१४०. दृश्यते तु (अ.२ पा.१ अधि. ३ सू.६)

चेतनबाट चेतनविलक्षण अचेतन पदार्थ र अचेतनबाट तद्विलक्षण चेतनपदार्थको उत्पत्ति भएको देखिन्छ । अतः अचेतन जगत् चेतन ब्रह्मबाट उतपत्ति हुनसक्तछ ।

१४१. असदिति चेन्न प्रतिषेधमात्रत्वात् (अ.२ पा.१ अधि.३ सू.७)

उत्पत्तिपूर्व यो जगत् असत् थियो भन्नु ठीक होइन । किनभने 'असत् स्यात्' भन्नु केवल प्रतिषेधमात्रै हो । अतः स्थितिकालमा जस्तै उत्पत्तिपूर्व पनि यो जगत् ब्रह्मरूप नै थियो, असत् थिएन ।

१४२. अपीतौ तद्वत्प्रसङ्गादसमञ्जसम् (अ.२ पा.१ अधि. ३ सू.८)

शुद्धत्व आदि गुणहरू भएको ब्रह्म जगत्को कारण हो भन्नु ठीक होइन, किनभने प्रलयका समयमा कार्य जस्तै कारण ब्रह्म पनि अशुद्ध धर्मले युक्त भएको होला।

१४३. न तु दृष्टान्ताभावात् (अ.२ पा.१ अधि.३ सू.९)

अघिल्लो सूत्रमा भनिएको कुराको सामञ्जस्य छैन। किनभने कारणमा लीन भएका कार्यले कारणलाई दूषित गर्न सक्तैन। यस विषयमा थुप्रै दृष्टान्त पाउन सकिन्छ।

१४४. स्वपक्ष दोषाच्च (अ.२ पा.१ अधि. ३ सू.१०)

साङ्ख्यले जुन दोष देखाएको छ, त्यो दोष साङ्ख्यमतमा पनि देखिन्छ। अतः दोष र दोषको परिहार दुवै मतमा समान नै छन्।

१४५. तर्काप्रतिष्ठानादप्यन्यथानुमेयमिति चेदेवमप्यविमोक्षप्रसङ्गः (अ.२ पा.१ अधि.३ सू.११)

केवल तर्कको मात्रै प्रतिष्ठा नहुने हुँदा पनि ब्रह्ममा वेदान्तवाक्यहरूको समन्वयमा कुनै विरोध छैन। कुनै एक तर्क अप्रतिष्ठित भए पनि अरू नै उपाय अर्थात् प्रतिष्ठित तर्कबाट वेदान्तसमन्वयमा विरोध हुने कुराको अनुमान गर्न सकिन्छ भन्नु पनि ठीक होइन। किनभने केही तर्कहरू प्रतिष्ठित भए पनि प्रकृत विषयमा तर्क अप्रतिष्ठितत्वरूप दोषबाट मुक्त हुन सक्तैन। अथवा कपिल, कणाद आदिका परस्पर विरुद्ध तर्कहरूबाट तत्त्वनिर्णय हुन सक्तैन। अतः यसबाट अर्थात् अप्रतिष्ठित तर्कबाट कहिल्यै पनि मुक्ति हुनसक्तैन।

४३ (४) शिष्टापरिग्रहाधिकरणम् (सू. १२)

१४६. एतेन शिष्टापरिग्रहा अपि व्याख्याताः (अ.२पा.१अधि.४ सू.१२)

देवल आदि शिष्टहरूका केही अंशमा परिगृहीत प्रधानकारणबाट शिष्टहरूद्वारा कुनै अंशमा अपरिगृहीत अणु आदि कारणवादको पनि निराकरण भएको सम्झनु पर्दछ ।

४४ (५) भोक्त्रापत्त्यधिकरणम् (सू.१३)

१४७. भोक्त्रापत्तेरविभागश्चेत्स्याल्लोकवत् (अ.२पा.१अधि.५सू.१३)

अद्वितीय ब्रह्म यदि जगत्को उपादानकारण हो भने ता सम्पूर्ण उपभोग्य सामाग्री पनि ब्रह्मदेखि अभिन्न नै हुने भए । विषय र विषयको भोक्ता दुवै एकै भए । यसबाट भोक्ता र भोग्यका बीचमा भेद हुने भएन भन्न पनि मिल्दैन । किनभने पारमार्थिकरूपमा माटाबाट बनेको घटमा र माटोमा अभिन्नता छ तापनि व्यवहारमा भिन्नता देखिन्छ । त्यसैगरेर कारणबाट अभेद भए पनि भोक्ता, भोग्य र भोग गरेर प्रपञ्चमा भने परस्पर विभाग देखिन्छ ।

४५ (६) आरम्भणाधिकरणम् (सू.१४–२०)

१४८. तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः (अ.२ पा.१ अधि.६ सू.१४)

कारण ब्रह्मभन्दा भिन्नै जगत्को पृथक् सत्ता छैन । किनभने 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्', 'ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत् सत्यं स आत्मा' र 'ब्रह्मैवेदं सर्वम्' इत्यादि श्रुतिवचनहरूबाट यस्तै नै प्रतीत हुन्छ ।

१४९. भावे चोपलब्धे (अ.२ पा.१ अधि.६, सू.१५)

कारण रहँदा नै कार्यको उपलब्धि हुन्छ भन्ने यस भनाइबाट पनि कार्य कारणभन्दा भिन्नै होइन भन्ने सिद्ध हुन्छ।

१५०. सत्त्वाच्चावरस्य (अ.२ पा.१ अधि.६ सू.१६)

'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' र 'आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्' इत्यादि श्रुतिहरूबाट उत्पत्तिभन्दा पहिलेदेखि नै कारणमा कार्यको अस्तित्व थियो भन्ने देखिन्छ। यसबाट पनि कार्यको सत्ता कारणभन्दा पृथक् नभएको सिद्ध हुन्छ।

१५१. असद्व्यपदेशान्नेति चेन्न धर्मान्तरेण वाक्यशेषात् (अ.२ पा.१ अधि.६ सू.१७)

'असद्वा इदमग्र आसीत्' र 'असदेवेदमग्र आसीत्' इत्यादि श्रुतिहरूबाट सृष्टि हुनुभन्दा पहिले यो जगत् असत् थियो। यसकारण कार्यको सत्ता कारणमा रहँदैन भनेर भन्नु ठीक छैन। किनभने यो असत्त्वकथन अव्याकृतत्त्व अर्थात् नाम र रूप बाहिर नदेखिनु र अर्कै धर्मबाट रहनु भनेको हो, हुँदै नहुनु अर्थात् शून्य हुनु भनेको भने होइन। किनभने 'तत्सदासीत्' इत्यादि वाक्यशेषमा यो जगत् सृष्टि हुनुभन्दा पूर्व अर्थात् यसको उत्पत्तिभन्दा पहिले सत् नै थियो भनिएको छ। यसबाट पनि कार्यको सत्ता कारणबाट पृथक् थिएन भन्न सकिन्छ।

१५२. युक्तेः शब्दान्तराच्च (अ.२ पा.१ अधि.६ सू.१८)

उत्पत्ति हुनुभन्दा पहिले घट मृत्तिकारूपले नभएको भए घडा बनाउने इच्छा गर्ने व्यक्तिले मृत्तिका अर्थात् माटोलाई नै नलिएर अरू नै पदार्थ लिने थियो होला। किनभने घडाको सत्ता त्यसको उत्पत्तिभन्दा पहिले नमान्ने हो भने माटो र अरू पदार्थमा कुनै फरक नपर्ने

देखिन्छ। 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' आदि श्रुतिमा विद्यमान 'सत्' शब्दबाट कार्यको सत्ता कारणबाट पृथक् छैन भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ। अतः उत्पत्तिभन्दा पहिले कार्य कारणमा विद्यमान छ भन्ने कुरा युक्ति र श्रुतिवाक्यबाट पनि प्रमाणित हुन्छ।

१५३. **पटवच्च** (अ.२ पा.१ अधि.६ सू.१९)

जसरी पटचाएको र फुकाएको एउटै कपडामा त्यस त्यस समयमा विलक्षण जस्तो देखिए तापनि कपडामा भने कुनै प्रकारको भेद देखिँदैन। त्यसैगरेर माटो र घडामा पनि भेद देखिँदैन।

१५४. **यथा च प्राणादिः** (अ.२ पा.१ अधि.६ सू.२०)

जसरी प्राणायाम आदिबाट निरुद्ध प्राण, अपान आदि केवल जीवनरूप कार्यलाई सम्पन्न गर्दछन्, अनिरुद्ध भएर तिनै प्राणहरू आकुञ्चन, प्रसारण आदि कार्य गर्दछन्, तर ती प्राणहरूमा कुनै भेद हुँदैन। त्यसरी नै काममा भेद भएर पनि कारणका एकतामा भने कुनै विरोध आउँदैन।

(४६) (७) इतरव्यपदेशाधिकरणम् (सू.२१–२३)

१५५. **इतरव्यपदेशासिद्धताकरणादिदोषप्रसक्तिः** (अ.२ पा.१ अधि.७ सू.२१)

श्रुतिमा 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यहरूद्वारा जीवलाई ब्रह्म भनिएको छ। अथवा 'अनेन जीवेनात्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि' इत्यादि श्रुतिहरूबाट ब्रह्मलाई नै जीव भनिएको छ। यसकारण ब्रह्म स्रष्टा हो भने जीव पनि स्रष्टा हुने नै भयो।

यसबाट ब्रह्मलाई आफ्नू अहित अर्थात् जरा, मरण आदि अनेक अनर्थकरणरूप दोषहरू आइलाग्ने देखिन्छन्। यसकारणले गर्दा चेतन ब्रह्म जगत्को कारण हुनसक्तैन।

१५६. **अधिकं तु भेदनिर्देशात्** (अ.२ पा.१ अधि.७ सू.२२)

जीवदेखि भिन्नै सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् ब्रह्मलाई हामीहरू जगत्को स्रष्टा मान्दछौँ। यसकारण ब्रह्मलाई हिताकरण आदि दोष लाग्दैन। जीव र ब्रह्मका बीचको भेद श्रवण, मनन आदिका लागि कल्पित भेदमात्र हो। अतः नित्यमुक्त ब्रह्मलाई हिताहितकरणको दोष लाग्नसक्तैन।

१५७. **अश्मादिवच्च तदनपपत्तिः** (अ.२ पा.१ अधि.७ सू.२३)

जसरी एउटै पृथ्वीबाट उत्पन्न भएका ढुङ्गामा पनि वज्र, वैदूर्य आदि भेदले गर्दा विचित्रता देखिन्छ भने त्यसैगरेर ब्रह्मका कार्यमा पनि स्वरूप वैचित्र्य देखिनु युक्त नै छ। अतः ब्रह्ममा कल्पित दोष लाग्नु स्वाभाविक ठहर्दैन।

४७ (८) उपसंहारदर्शनाधिकरणम् (सू.२४–२५)

१५८. **उपसंहारदर्शनान्नेति चेन्न क्षरवद्धि** (अ.२पा.अधि.८ सू.२४)

संसारमा घडा आदिको कर्ता कुमालेले घडा बनाउँन चक्र, दण्ड, डोरी आदि विभिन्न साधनहरू जम्मा गरेको देखिन्छ तर ब्रह्मसँग कुनै साधन देखिँदैनन् , अतः ब्रह्म जगत्को निमित्तकारण र उपादानकारण पनि दुवै हुनसक्तैन भन्नु ठीक होइन। किनभने जसरी दूध अरू साधन नभए पनि स्वतः नै दहीमा परिणत हुन्छ। त्यसैगरेर ब्रह्म पनि अरू

कुनै साधनको अपेक्षा नगरीकनै जगत्को सृष्टि गर्दछ, अर्थात् आफैं जगत्को रूपमा परिणत वा विवर्तित हुन्छ ।

१५९. देवादिवदपि लोके (अ.२ पा.१ अधि.८ सू.२५)

जस्तै मन्त्र, अर्थवाद, इतिहास आदिमा चेतन देवता, पितृगण, ऋषि आदि बाह्य साधनविना पनि सङ्कल्पमात्रैले नानाथरीका कामहरू सम्पादन गर्दछन् । त्यस्तै ब्रह्म पनि विनासाधन नै सम्पूर्ण जगत्को रचना गर्दछ ।

४८ (९) कृत्स्नप्रसक्त्यधिकरणम् (सू.२६–२९)

१६०. कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयबत्वशब्दकोपो वा (अ.२पा.२अधि.९सू.२६)

यदि निरवयव ब्रह्मको परिणाम हुने हो भने ब्रह्म नै कार्यरूपले परिणत होला । होइन एक अंशमात्रै परिणत हुन्छ भन्ने हो भने ब्रह्म सावयव हुन्छ र 'निष्कलं निष्क्रियं शान्तम्' भन्ने श्रुतिवाक्य निरर्थक हुन्छ । यसरी दुवै दृष्टिले हेर्दा ब्रह्म अनित्य हुने देखिन्छ । अतः ब्रह्म जगत्को उपादान र निमित्त कारण हुनसक्तैन ।

१६१. श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात् (अ.२ पा.१ अधि.९ सू.२७)

यस सूत्रमा आएको तु शब्द पूर्वपक्षको निराकरणका लागि हो । श्रुतिमा ब्रह्मलाई जगत्को उपादानकारण मानिएको छ । 'एतावानस्य महिमा' इत्यादि श्रुतिहरूमा ब्रह्मलाई कार्यभन्दा पृथक्सत्तायुक्त मानिएको छ । अतः ब्रह्म सर्वात्मना कार्यमा परिणत हुँदैन । यसबाट श्रुतिको बाध पनि हुँदैन । किनभने ब्रह्म श्रुतिमूलक हो । यसरी विचार गर्दा ब्रह्म जगत्को उपादान कारण भएर पनि जगत्देखि पृथक् रहँदा कुनै विरोध पर्दैन ।

१६२. आत्मनि चैवं विचित्राश्च हि (अ.२ पा.१ अधि.९ सू.२८)

'न तत्र रथा न रथयोगाः' इत्यादि श्रुतिमा स्वप्नद्रष्टा एक आत्मा अनेक प्रकारका सृष्टिहरू गर्दछ भनिएको छ। संसारमा चटकी पनि विनासाधन नाना सृष्टि गर्दछ। त्यसैगरेर एउटै ब्रह्ममा नाना सृष्टि हुनुमा कुनै विरोध देखिँदैन।

१६३. स्वपक्षदोषाच्च (अ.२ पा.१ अधि.९ सू.२९)

त्यसैगरेर साङ्ख्य आदिका पक्षमा पनि यसैप्रकारका दोष देखिन्छन्। हाम्रा पक्षमा मात्रै दोषारोपण गर्नु ठीक होइन। अतः ब्रह्मकारणतावाद उपपन्न हुन आउँछ।

④९ (१०) सर्वोपेताधिकरणम् (सू.३०–३१)

१६४. सर्वोपेता च तद्दर्शनात् (अ.२ पा.१ अधि.१० सू.३०)

परा देवता सर्वशक्तियुक्त हुन्छन्। किनभने 'सर्वकर्मा सर्वकामः' यस श्रुतिमा परा देवताको सर्वशक्तियोग देखिन्छ।

१६५. विकरणत्वान्नेति चेत्तदुक्तम् (अ.२ पा.१ अधि.१० सू.३१)

'अचक्षुष्कमश्रोत्रमवागमन' इत्यादि श्रुतिमा वर्णित ब्रह्मका इन्द्रिय आदि नहुने भएको हुँदा कर्ता हुनसक्तैन भन्न पनि मिल्दैन। यस सम्बन्धमा देवादिवदपि लोके (ब्र.सू.अ.२ पा.१ अधि.८ सू.२५) मा भनिसकिएको छ।

⑤० (११) प्रयोजनवत्त्वाधिकरणम् (सू.३२–३३)

१६६. न प्रयोजनवत्त्वात् (अ.२ पा.१ अधि.११ सू.३२)

ब्रह्मबाट जगत्कर्तृत्व सम्भव छैन। किनभने ब्रह्म नित्य तृप्त

भएको हुँदा उसलाई कुनै प्रकारको प्रयोजन छैन। विवेकीहरूको प्रवृत्ति प्रयोजन युक्त हुन्छ। अतः ब्रह्मबाट जगत्को सृष्टि प्रतिपादन गर्ने श्रुतिहरूमा समन्वय हुन सक्तैन।

१६७. **लोकवत्तु लीलाकैवल्यम्** (अ.२ पा.१ अधि.११ सू.३३)

यहाँ तुशब्द आएको पूर्वपक्षको आक्षेपलाई निषेध गर्नका लागि हो। जसरी संसारमा राजा र मन्त्रीहरू कुनै विशेष प्रयोजन नभए पनि क्रीडा आदिमा प्रवृत्त हुन्छन्। त्यसैगरेर श्वासोच्छ्वास स्वभावतः हुन्छ। त्यसै अनुरूप ब्रह्मको विचित्रकार्यरचना केवल लीलामात्रै हो। त्यस लीलाबाट कुनै फल प्राप्त हुँदैन। अतः समन्वयमा कुनै विरोध पर्ने देखिँदैन।

५१ (१२) **वैषम्यनैर्धृण्याधिकरणम्** (३४–३६)

१६८. **वैषम्यनैर्घृण्ये न सापेक्षत्वात्तथाहि दर्शयति** (अ.२पा.१अधि.१२सू.३४)

ब्रह्मलाई विषमता र निष्करुणताको दोष पनि लाग्दैन। किनभने प्राणीहरू मध्ये कसै कसैले दुःखै दुःख प्राप्त गर्दछन् कसै कसैले सुखै सुख प्राप्त गर्दछन्, ती सबै उनीहरूका पूर्वजन्मका कर्म अनुसार प्राप्त हुन्छन्। कर्मका आधारमा नै प्राणीहरूलाई ब्रह्म सुख र दुःख प्रदान गर्दछ। यस विषयमा 'एष ह्येव साधु कर्म कारयति' भनेर श्रुतिले भनेको छ।

१६९. **न कर्माविभागादिति चेन्नानादित्वात्** (अ.२पा.१अधि.१२सू.३५)

'सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि श्रुतिहरूमा सृष्टिभन्दा पहिले भेदको अभाव थियो, अर्थात् अद्वैतमात्र थियो द्वैत

थिएन। त्यस समयमा कर्मको अभाव थियो। कर्मको अभाव भएको हुँदा कर्मका आधारमा हुने सृष्टि हुन नसक्ने भन्न मिल्दैन, किनभने सृष्टि अनादि भएको हुँदा सृष्टि र कर्मको सम्बन्ध बीज र अङ्कुरजस्तै कार्यकारणभावयुक्त छ। अतः कर्मका आधारमा नै सृष्टि हुने कुरा सिद्ध हुन्छ।

१७०. **उपपद्यते चाप्युपलभ्यते** (अ.२ पा.१ अधि.१२ सू.३६)

संसारको अनादिता सिद्ध भयो। यदि सृष्टिलाई अनादि नमान्ने हो भने मुक्त पुरुषहरूको पनि पुनर्जन्म हुने समस्या पैदा हुनसक्तछ। श्रुति र स्मृतिहरूमा संसारलाई अनादि भनिएको छ। किनभने 'धाता यथापूर्वमकल्पयत्' भनेर श्रुतिले र 'न रूपमस्येह तथोपलभ्यते' भनेर स्मृतिले पनि भनेको छ।

५२ (१३) सर्वधर्मोपपत्त्यधिकरणम् (सू.३७)

१७१. **सर्वधर्मोपपत्तेश्च** (अ.१ पा.१ अधि.१३ सू.३७)

जगत्कारणत्व, सर्वज्ञत्व आदि माथिका सूत्रहरूमा भनिए अनुसारका सम्पूर्ण धर्महरू ब्रह्ममा रहने भएका हुँदा निर्गुण ब्रह्म पनि जगत्को कारण हुनसक्ने कुरा सिद्ध भयो।



दोस्रो अध्याय
दोस्रो पाद

५३ (१) रचनानुपपत्त्यधिकरणम् (सू.१–१०)

१७२. **रचनानुपपत्तेश्च नानुमानम्** (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.१)

जगत् सुखदुःख मोहात्मक वस्तुहरूले बनेको छ। यसकारण यो मृत्तिकायुक्त घडा जस्तो छ। यस अनुमानबाट अचेतन प्रधान जगत्को उपादानकारण हुनसक्ने देखिँदैन। किनभने स्रष्टव्य ज्ञान नभएको जड प्रधानले यो विचित्रको संसारको रचना गर्नसक्तैन। सुखःदुख आदि आभ्यन्तर हुन्। तिनको बाहिर सम्बन्ध हुन सक्तैन। अतः साङ्ख्यसिद्धान्त प्रामाणिक हुनसक्तैन।

१७३. **प्रवृत्तेश्च** (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.२)

अचेतन प्रधानको साम्यावस्थाप्रच्युतिरूप प्रवृत्ति चेतनका अभावमा उपपन्न हुनसक्तैन। यसकारण पनि अचेतन प्रधान जगत्को कारण हुनसक्तैन।

१७४. **पयोऽम्बुवच्चेत्तत्रापि** (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.३)

जसरी दूध बाछाका पोषणका लागि स्वतः प्रवृत्त हुन्छ, पानी स्वयं बग्दछ भनेर पनि प्रधानलाई जगत्को कर्ता भन्न सकिँदैन, किनभने पानीका भित्र पनि परमात्मा नै बसेको हुन्छ। जस्तै

'योऽप्सु तिष्ठन्' भनेर श्रुतिले भनेको छ। अतः प्रधान जगत्को कर्ता होइन।

१७५. **व्यतिरेकानवस्थितेश्चानपेक्षत्वात्** (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.४)

साङ्ख्यशास्त्रमा गुणहरूको साम्यावस्था नै प्रधान हो। यस बाहेक जसका अरू कुनै कर्महरू सहकारी छैनन् र पुरुष उदासीन छ। यसकारण प्रधान कुनै काममा पनि प्रवृत्त हुनै सक्तैन। अतः प्रधान जगत्को कर्ता हुनसक्तैन।

१७६. **अन्यत्राभावाच्च न तृणादिवत्** (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.५)

जसरी घाँसबाट बाहिरी निमित्तविना पनि दूध पैदा हुन्छ, त्यसैगरेर विनासहकारी प्रधान पनि जगत्को कारण किन नहुने ? भन्न मिल्दैन। किनभने घाँसबाट त्यसै दूध आउँदैन, गाईले खाएपछि मात्रै दूध आउँछ। अतः जड प्रधान जगत्को कर्ता हुनसक्तैन।

१७७. **अभ्युपगमेऽप्यर्थाभावात्** (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.६)

प्रधानलाई स्वतः प्रवृत्तियुक्त माने पनि त्यसको कुनै प्रयोजन छैन। दोष जस्ताको त्यस्तै छ। अतः प्रधान जगत्को कर्ता हुनसक्तैन।

१७८. **पुरुषाश्मवदिति चेत्तथापि** (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.७)

जसरी संसारमा लँगडो अन्धाको सहयोग लिएर कर्ममा प्रवृत्त हुन्छ, चुम्बकद्वारा फलाम प्रवृत्त हुन्छ, त्यसैगरेर पुरुषद्वारा प्रधान प्रवृत्त हुन्छ भनेर पनि भन्न मिल्दैन। किनभने यदि प्रधान पुरुषबाट सञ्चालित हुने हो भने प्रधानको स्वतन्त्रतामा हानि हुन्छ र पुरुषको असङ्गतामा पनि विचलन आउँछ। अतः प्रधान जगत्को कारण हुनसक्तैन।

१७९. **अङ्गित्वानुपपत्तेश्च** (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.८)

परस्परमा सहयोगको अपेक्षा नराख्ने गुणहरूको साम्यावस्थाको नाश नभईकन अङ्गाङ्गिभाव उपपन्न हुनसक्तैन । यो नभईकन प्रधान सृष्टिमा प्रवृत्त हुनसक्तैन । अतः प्रधान जगत्को कर्ता हुनसक्तैन ।

१८०. **अन्यथानुमितौ च ज्ञशक्तिवियोगात्** (अ.२पा.२अधि.१ सू.९)

हामीहरू अनपेक्ष गुणहरूको अनुमान गर्दैनौँ तर प्रकारान्तरबाट परस्पर सापेक्ष गुणहरूको अनुमान गर्दछौँ । यस्तो अनुमान गर्दा पूर्वोक्त दोष आउँदैन भन्न सक्ने देखिँदैन । किनभने त्यस्तो अनुमान गर्दा पनि गुणहरूमा ज्ञानशक्तिको अभावले गर्दा स्वतः साम्यावस्थाबाट मुक्ति पाउन सकिन्न । त्यसो नभएमा परस्पर अङ्गाङ्गिभाव हुनसक्तैन । यस अवस्थामा कार्यको उत्पत्ति हुनसक्तैन । अतः पूर्वोक्त दोष यथावत् रहिरहन्छ ।

१८१. **विप्रतिषेधाच्चासमञ्जसम्** (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.१०)

साङ्ख्यमताबलम्बीहरू कहीँ महत्तत्वबाट पञ्चतन्मात्राको सृष्टि हुने कुरा गर्दछन् । कहीँ अहङ्कारबाट, कहीँ दश इन्द्रिय र कहीँ ज्ञानेन्द्रियहरूलाई त्वगिन्द्रियमा अन्तर्भाव गरेर सात इन्द्रियहरूको कुरा गर्दछन् । यसरी आफैँमा कुरा बाझिएको साङ्ख्यमत युक्तिसङ्गत देखिँदैन । अतः साङ्ख्यमत भ्रान्तिमूलक भएको सिद्ध हुन्छ ।

५४ (२) **महद्दीर्घाधिकरणम्** (सू.११)

१८२. **महद्दीर्घवद्वा ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम्** (अ.२ पा.२अधि.२ सू.११)

द्व्यणुक र परमाणुबाट महत् र दीर्घ अर्थात् त्र्यणुक तथा ह्रस्व

अर्थात् द्व्यणुकका सरह चेतन ब्रह्मबाट अचेतन जगत्को उत्पत्ति हुन्छ। वैशेषिकको न्यायाभासबाट वेदान्तसमन्वयमा कुनै विरोध उत्पन्न हुँदैन।

५५ (३) परमाणुजगदकारणत्वाधिकरणम् (सू.१२–१७)

१८३. उभयथापि न कर्मातस्तदभावः (अ.२ पा.२ अधि.३ सू.१२)

वैशेषिक सृष्टिभन्दा पूर्व निश्चल परमाणुहरूको कर्मद्वारा संयोग हुन्छ र द्व्यणुकको उत्पत्ति हुन्छ भन्छन्। त्यस कर्मलाई निमित्त मान्ने ? अथवा नमान्ने ? पहिलो कुरा कर्मलाई निमित्त मान्ने हो भने जीव अर्थात् प्राणीबाट मात्रै अभिघातादि कर्म हुनसक्तछ, सो कुरा सृष्टिभन्दा पूर्व सम्भावना नै छैन। दोस्रो कुरा कर्मको उत्पत्ति नभएमा परमाणुहरूमा चेष्टा उत्पन्न हुनसक्तैन। अदृष्ट अचेतन भएको हुँदा त्यसले पनि कर्मतर्फ प्रवृत्त गराउनसक्तैन। अतः कुनै पनि अवस्थामा कर्म नहुने भएपछि वैशेषिकका मतमा द्व्यणुकादिक्रमले सृष्टि हुनसक्तैन।

१८४.समवायाभ्युपगमाच्च साम्यादनवस्थितेः (अ.२पा.२अधि.३सू.१३)

जसरी अणुभन्दा अत्यन्त भिन्न द्व्यणुक समवायसम्बन्धबाट अर्कोसँग सम्बद्ध हुन्छ। त्यसैगरेर समवाय पनि समवायीहरूका साथ अत्यन्त भिन्न भएर पनि अन्य समवायको सम्बन्धद्वारा सम्बद्ध हुन्छ। किनभने अत्यन्त भेद दुवैमा समान छ। यस्तो परिस्थितिमा त्यस समवाय सम्बन्धका लागि अरू अरू धेरै समवायहरूको कल्पना गर्नुपर्ने हुनआउँछ। यसरी अनवस्था भएपछि द्व्यणुकादिक्रमबाट सृष्टि हुनसक्ने देखिँदैन।

१८५. नित्यमेव च भावात् (अ.२ पा.२ अधि.३ सू.१४)

यदि परमाणुहरूलाई प्रवृत्तिस्वभाव भएका मान्ने हो भने प्रवृत्ति नित्य भएको हुँदा प्रलयको सम्भावना नै रहने भएन। यदि निवृत्ति स्वभाव भएको मान्ने हो भने निवृत्ति नित्य भएकोले सृष्टि नै असम्भव हुने प्रसङ्ग उत्पन्न हुने भयो। यसबाट पनि परमाणुकारणवाद अनुपपन्न देखिन्छ।

१८६. रूपादिमत्त्वाच्च विपर्ययो दर्शनात् (अ.२ पा.२अधि.३ सू.१५)

त्यसैगरेर वैशेषिकका मतमा परमाणुहरूमा रूप आदि रहने हुँनाले तिनीहरूमा निरवयवत्व, नित्यत्व र अणुत्व आदिका विपरीत सावयवत्व आदिको प्रसङ्ग आउने देखिन्छ। किनभने संसारमा रूप आदिले युक्त घडामा त्यस्तै कुरा देखिन्छ।

१८७. उभयथा च दोषात् (अ.२ पा.२ अधि.३ सू.१६)

पृथिवी आदिका परमाणुहरू अधिक गुणयुक्त र न्यून गुणयुक्त मानिन्छन्? अथवा मानिँदैनन्? पहिलो पक्षमा अणुत्वको हानि हुन्छ, किनभने अधिक र न्यून गुणयुक्त पृथिवी आदिका स्वरूपको उपचय देखिन्छ। दोस्रो पक्षमा परमाणुबाट उत्पन्न भएका पृथिवी आदिमा रूप आदिको अभावको प्रसङ्ग आउनसक्तछ। यसरी दुवै पक्षमा परमाणुकारणवाद सङ्गत देखिँदैन।

१८८. अपरिग्रहाच्चात्यन्तमनपेक्षा (अ.२ पा.२ अधि.३ सू.१७)

मनु आदि शिष्टजनहरूले कुनै पनि अंशमा परमाणु कारणवादलाई स्वीकार नगरेका हुँदा पनि त्यसमा कल्याणार्थी पुरुषहरूले अत्यन्त हेयबुद्धि गर्नुपर्दछ।

(५६) (४) समुदायाधिकरणम् (सू.१८–२९)

१८९. समुदाय उभयहेतुकेऽपि तदप्राप्तिः (अ.२ पा.२अधि.४ सू.१८)

परमाणुहेतुका बाह्यसमुदाय र स्कन्धहेतुक आध्यात्मिक समुदायमा पनि समुदायको प्राप्ति हुँदैन । किनभने अचेतन परमाणु र स्कन्धमा आफैँ स्वतः समुदाय हुनसक्तैन । यसमा अरू कुनै स्थिर चेतन सङ्घातकर्ताको विद्यमानता देखिँदैन । अतः वैशेषिक मत भ्रान्तिमूलक देखिन्छ ।

१९०. इतरेतरप्रत्ययत्वादिति चेन्नोत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वात् (अ.२ पा.२ अधि.४ सू.१९)

अविद्या आदि परस्पर कारण भएका हुँदा घडीयन्त्र जस्तै अविद्या आदि सधैँ घुमिरहने भएपछि आक्षिप्त सङ्घात उत्पत्ति हुन्छ भनेर पनि भन्न मिल्दैन । किनभने अविद्या आदि परस्परमा एकअर्काका कारण भएर पनि ती केवल उत्पत्तिमा निमित्त हुन्छन्, यसमा बौद्धवादीको अभिमत हेतुका अधीन र कारण समुदायका अधीन कार्योपत्ति हुनसक्तैन । किनभने बौद्धका मतमा सङ्घातकर्ता स्थायी चेतन मानिएको छैन ।

१९१.उत्तरोत्पादे च पूर्वनिरोधात् (अ.२ पा.२ अधि.४ सू.२०)

क्षणभङ्गवादी बौद्धका मतमा उत्तर क्षण उत्पन्न भएपछि पूर्वक्षण नाश हुन्छ भनेर माने पनि उत्तर उत्तरको उत्पत्तिमा पूर्वपूर्व निमित्त हुने भनेर मानेको भने पाइँदैन ।

१९२. असति प्रतिज्ञोपरोधो यौगपद्यमन्यथा (अ.२पा.२अधि.४सू.२१)

कारण नभएर पनि कार्य उत्पत्ति हुन्छ भनेर मान्ने हो भने क्षणभङ्गवादी बौधले ज्ञान, चक्षु, प्रकाश र विषय नभए पनि नीलपीतादिको ज्ञान हुन्छ भनेर मानेको मान्यताको बाध हुनजान्छ। अथवा कार्य सहेतुक हो भन्ने स्वीकार गरेर कार्यपर्यन्त हेतु विद्यमान रहन्छ भनेर स्वीकार गर्दाखेरि हेतु अर्थात् कारण र कार्यको एककालमा नै स्थिति रहने हुन्छ। अतः यसप्रकार क्षणिकत्व–प्रतिज्ञाको हानि हुने देखिन्छ।

१९३. प्रतिसङ्ख्याऽप्रतिसङ्ख्यानिरोधाप्राप्तिरविच्छेदात् (अ.२ पा.२ अधि.४ सू.२२)

वैनाशिकहरूले मानेजस्तो प्रतिसङ्ख्यानिरोध अर्थात् भावको बुद्धिपूर्वक विनाश र त्यसको विपरीत अप्रतिसङ्ख्यानिरोध अर्थात् अबुद्धिपूर्वक नाश दुवै हुन सक्तैन। किनभने सन्तान र सन्तानीहरूको विच्छेद हुनसक्तैन। अतः यसबाट निरोधद्वय अर्थात् नाशद्वयको उपपत्ति हुनसक्तैन।

१९४. उभयथा च दोषात् (अ.२ पा.२ अधि.४ सू.२३)

अविद्याका सम्यग् ज्ञानले प्रतिसङ्ख्याको नाश हुन्छ ? अथवा स्वतः नाश हुन्छ ? प्रथम पक्ष मान्ने हो भने निर्हेतुक नाश हुन्छ भन्ने वैनाशिकहरूको प्रतिज्ञाको हानि हुने भयो। दोस्रो पक्ष मान्ने हो भने ज्ञानोपदेश निष्फल हुने भयो। यहाँ ज्ञानोपदेश भन्नाले चारथरी भावनालाई भनिन्छ। जस्तै सबै क्षणिक हो, सबै दुःख हो, सबै स्वलक्षण हो र सबै शून्य हो। यसरी विचार गर्दा सौगत अर्थात् वैनाशिकको मत असङ्गत देखिन्छ।

१९५. आकाशे चाविशेषात् (अ.२ पा.२ अधि.४ सू.२४)

'आत्मन आकाशः सम्भूतः' यस श्रुति अनुसार आकाशको उत्पत्ति हुने यसमा शब्दगुण रहने हुँदा यो पनि पृथिवी आदि जस्तै द्रव्य वा वस्तु हो। अतः आकाश निरुपाख्य होइन।

१९६. अनुस्मृतेश्च (अ.२ पा.२ अधि.४ सू.२५)

अनुभव भएपछि सम्झना हुनु नै स्मृति हो। यसबाट पनि आत्मालाई क्षणिक भन्न मिल्दैन। किनभने आत्माले अनुभव गर्दछ, त्यसैबाट स्मृति हुन्छ। अतः आत्मालाई क्षणिक भन्न मिल्दैन।

१९७. नासतोऽदृष्टत्वात् (अ.२ पा.२ अधि.४ सू.२६)

अभावबाट कार्यको उत्पत्ति हुनसक्तैन। किनभने नरशृङ्ग अथवा शशशृङ्ग आदिबाट कार्यको उत्पत्ति हुनसक्तैन।

१९८. उदासीनानामपि चैवं सिद्धिः (अ.२ पा.२ अधि.४ सू.२७)

अभावबाट भावको उत्पत्ति मान्ने हो भने कुनै काममा प्रवृत्त नभएका व्यक्तिको पनि काम हुनेभयो। जुन सम्भव छैन। अतः वैभाषिक र सौत्रान्तिक बुद्धमार्गीहरूको मत भ्रान्तिमूलक हो।

५७ (५) अभावाधिकरणम् (सू.२८–३२)

१९९. नाभाव उपलब्धेः (अ.२ पा.२ अधि.५ सू.२८)

कहीँ पनि पदार्थहरूको अभाव हुँदैन। विज्ञानका अतिरिक्त अन्य पदार्थ यो घट हो, यो पट हो भन्ने अनुभव हुन्छ।

२००. **वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्** (अ.२ पा.२ अधि.५ सू.२९)

जाग्रत् अवस्थाको ज्ञान र स्वप्नावस्थाको ज्ञान क्रमशः अबाधित र बाधित हुन्छन् । यसबाट पनि जाग्रत्को ज्ञान निराधार हुनसक्तैन ।

२०१. **न भावोऽनुपलब्धेः** (अ.२ पा.२ अधि.५ सू.३०)

वासनाहरूको सद्भाव हुनसक्तैन । किनभने बौद्धमतमा बाह्यपदार्थहरू उपलब्ध हुँदैनन् । बाह्य पदार्थको ज्ञान वासनाले हुनेगर्दछ । अनुभव वा वासनाका अभावमा कार्यको पनि अभाव हुन्छ ।

२०२. **क्षणिकत्वाच्च** (अ.२ पा.२ अधि.५ सू.३१)

विज्ञानवादी बौद्धको अभिमत आलयविज्ञान क्षणिक भएको हुँदा त्यो पनि वासनाको आश्रय हुनसक्तैन ।

२०३. **सर्वथाऽनुपपत्तेश्च** (अ.२ पा.२ अधि.५ सू.३२)

बौद्धमतका ग्रन्थ र अर्थसमेत असङ्गत भएका हुँदा पनि कल्याण चाहने मुमुक्षुहरूले यसप्रकारको भ्रान्तिमूलक मतमा आस्था राख्नु श्रेयस्कर हुँदैन ।

५८ (६) एकस्मिन्नसम्भवाधिकरणम् (सू.३३–३६)

२०४. **नैकस्मिन्नसम्भवात्** (अ.२ पा.२ अधि.६ सू.३३)

एउटै परमार्थरूप वस्तुमा विरुद्ध धर्महरू रहन सम्भव नहुने हुँदा विभिन्न सात पदार्थहरू र जीवस्तिकाय आदि पनि रहने देखिँदैन । अतः जैनका मतमा अनेकरूपता असम्भव छ ।

२०५. **एवं चात्माऽकात्स्न्र्यम्** (अ.२ पा.२ अधि.६ सू.३४)

जसरी जैनमतमा एउटै वस्तुमा विरुद्ध धर्महरूको असम्भवरूप दोष आइलागेको छ, त्यसैगरेर जीवको परिच्छिन्नरूप दोस्रो दोष पनि प्रसक्त छ। आत्मा परिच्छिन्न भएपछि घट आदि सरह आत्मा पनि अनित्य हुन्छ।

२०६. **न च पर्यायादप्यविरोधो विकारादिभ्यः** (अ.२पा.२अधि.६सू.३५)

क्रमशः अवयवहरू जाने र आउने भएपछि तत् तत् स्थूल र सूक्ष्मशरीरका आत्मामा कुनै विरोध आइलाग्दैन भनेर पनि जैनीहरूले भन्न मिल्ने देखिँदैन। किनभने आत्मा सावयव भएमा, तत् तत् शरीरमा वृद्धि र ह्रास अङ्गीकार गरेमा आत्मा विकारी हुन्छ। आत्मा विकारी भएपछि स्वीकृत बन्ध र मोक्ष बाधित हुन्छन्। अतः जैनमत ठीक छैन।

२०७. **अन्त्यावस्थितेश्चोभयनित्यत्वादविशेषः** (अ.२पा.२अधि.६ सू.३६)

मोक्षावस्थामा जीवपरिणामलाई व्यवस्थित मानेपछि आद्य र मध्यमकालको जीवपरिणामलाई पनि व्यवस्थित मान्नुपर्ने हुन्छ। होइन भने अन्त्य मोक्षावस्थाको जीवपरिणामलाई उत्पत्तिमत्व मान्नु पर्ने देखिन्छ। अन्ततः यसबाट जीवलाई अनित्य मान्नुपर्ने हुन्छ। अतः बौद्धमत जस्तै जैनमत पनि अप्रामाणिक ठहर्दछ।

५९ (७) पत्यधिकरणम् (सू.३७–४१)

२०८. **पत्युरसामञ्जस्यात्** (अ.२ पा.२ अधि.७ सू.३७)

जगत्को उपादानकारण भएका प्रधानसमेतका ईश्वर प्रेरक

भएका हुँदा ईश्वरलाई जगत्को निमित्तकारण मान्न मिल्दैन, अर्थात् ईश्वर निमित्तकारण हुनसक्तैन । किनभने विषम जगत्का सृष्टिमा ईश्वर प्रवृत्त भएपछि राग, द्वेष आदि उत्पन्न हुन्छन् । यसबाट ईश्वरमा असामञ्जस्यत्व उपपन्न हुन्छ ।

२०९. **सम्बन्धानुपपत्तेश्च** (अ.२ पा.२ अधि.७ सू.३८)

प्रेर्य प्रधान आदिका साथ प्रेरक ईश्वरको सम्बन्ध नै अनुपपन्न भएको हुँदा ईश्वर प्रेरक हुनसक्तैन ।

२१०. **अधिष्ठानानुपपत्तेश्च** (अ.२ पा.२ अधि.७ सू.३९)

रूपादिहीन प्रधानको प्रेरक ईश्वर नभएको हुँदा अधिष्ठान पनि हुनसक्तैन ।

२११.**करणवच्चेन्न भोगादिभ्यः** (अ.२ पा.२ अधि.७ सू.४०)

अप्रत्यक्ष भएर पनि जसरी इन्द्रियहरू जीवबाट प्रेरित हुन्छन्, त्यसैगरेर अप्रत्यक्ष प्रधान ईश्वरबाट प्रेरित हुन्छ भनेर पनि भन्न मिल्दैन । किनभने यस्तो मान्ने हो भने जसरी जीव भोगका लागि इन्द्रियहरूको प्रेरक हुन्छ, त्यसैगरेर ईश्वरलाई पनि प्रेरक मान्ने हो भने ईश्वरमा पनि भोगादि दोषको प्राप्ति होला ।

२१२. **अन्तवत्त्वमसर्वज्ञता वा** (अ.२ पा.२ अधि.७ सू.४१)

प्रधान, जीव, आफ्नू सङ्ख्या र परिणामको निश्चय ईश्वरले गर्दछ ? अथवा गर्दैन ? यदि निश्चय गर्दछ भने परिच्छिन्न परिणाम र परिच्छिन्न सङ्ख्या हुने भएकाले ती तीनै थरी घटका समान विनाशशील होलान् । यदि निश्चय गर्दैन भने ईश्वरको असर्वज्ञता हुन्छ । अतः माहेश्वर सिद्धान्त भ्रान्तिमूलक हो ।

⑥० (८) उत्पत्त्यसम्भवाधिकरणम् (सू.४२–४५)

२१३. **उत्पत्त्यसम्भवात्** (अ.२ पा.२ अधि.८ सू.४२)

वासुदेवबाट जीवको उत्पत्ति हुनसक्तैन। यदि उत्पत्ति हुन्छ भनेर मानियो भने पनि जीव घट जस्तै अनित्य हुन्छ। यस अवस्थामा वैष्णवद्वारा मानिएको भगवत्प्राप्तिरूप मोक्ष कसले प्राप्त गर्ने ? अतः भागवतसिद्धान्त भ्रान्तिमूलक हो।

२१४. **न च कर्तुः करणम्** (अ.२ पा.२ अधि.८ सू.४३)

देवदत्त आदि कर्ताहरूबाट बञ्चरो आदि करणको उत्पत्ति हुनसक्तैन। अतः जीवबाट मनको उत्पत्ति हुन्छ भन्नु कत्ति पनि मिल्ने कुरा होइन।

२१५. **विज्ञानादिभावे वा तदप्रतिषेधः** (अ.२ पा.२ अधि.८ सू.४४)

वासुदेव आदि तीनै थरी वासुदेवजस्तै विज्ञान, ऐश्वर्य, शक्ति, बल, वीर्य र तेजःस्वरूप भएर पनि उत्पत्ति असम्भवरूप दोषको प्रतिषेध भने हुनसक्तैन।

२१६. **विप्रतिषेधाच्च** (अ.२ पा.२ अधि.८ सू.४५)

यस मतमा कतै वासुदेवका विज्ञान, ऐश्वर्य आदि गुणहरू हुन् र कतै भने ती गुणहरू नै वासुदेव हुन्। यसरी गुण र गुणीका भेद र अभेदका वर्णनबाट परस्परमा विरोध देखिन्छ। अतः भागवतमत प्रामाणिक होइन।



दोस्रो अध्याय
तेस्रो पाद

६१ (१) वियदधिकरणम् (सू.१–७)

२१७. **न वियदश्रुतेः** (अ.२ पा.३ अधि.१ सू.१)

आकाशको उत्पत्ति हुँदैन, किनभने आकाशको उत्पत्तिको प्रतिपादन गर्ने श्रुतिहरूको अभाव देखिन्छ।

२१८. **अस्ति तु** (अ.२ पा.३ अधि.(१ सू.२)

छान्दोग्यश्रुतिमा आकाशको उत्पत्तिको प्रतिपादन गर्ने मन्त्रहरू नभए पनि तैत्तरीयक उपनिषद्मा भने आकाशको उत्पत्तिको वर्णन गर्ने मन्त्र विद्यमान छ। अतः विरोध जस्ताको तस्तै विद्यमान छ।

२१९. **गौण्यसम्भवात्** (अ.२ पा.३ अधि.१ सू.३)

आकाशको उत्पत्तिको प्रतिपादन गर्ने श्रुति गौणी हुन्, मुख्य होइनन्। किनभने आकाशको उत्पत्तिमा समवायीकारण आदि सामग्रीको अभाव छ। व्यापक भएको हुँदा आकाश नित्य हो भन्न सकिन्छ। अतः आकाशको उत्पत्ति हुनसक्तैन।

२२०. **शब्दाच्च** (अ.२ पा.३ अधि.१ सू.४)

'वायुश्चान्तरिक्षं चैतदमृतम्' इत्यादि श्रुतिमा आकाशमा अमृतशब्दको प्रयोग देखिन्छ। यस कुराबाट आकाशको उत्पत्ति नहुने कुरा सिद्ध हुन्छ।

२२१. **स्याच्चैकस्य ब्रह्मशब्दवत्** (अ.२ पा.३ अधि.१ सू.५)

जसरी एउटै प्रकरणमा विषयभेदबाट 'अन्नं ब्रह्म' पनि आएको देखिन्छ । यहाँ ब्रह्मशब्द गौण हो । अनि अर्को 'आनन्दो ब्रह्म' चाहिँ मुख्य हो । यसैगरेर यहाँ पनि विषयका भेदले एउटै सम्भूतशब्द गौण र मुख्य हुनसक्तछ ।

२२२. **प्रतिज्ञाहानिरव्यतिरेकाच्छब्देभ्यः** (अ.२ पा.३ अधि.१ सू.६)

उपनिषद्मा प्रतिपादित ब्रह्म सम्पूर्ण सृष्टिमा अभेदरूपले रहेको छ । यसैकारण एकको विज्ञानले सबैको ज्ञान हुने प्रतिज्ञा बाध हुँदैन । तर आकाशको उत्पत्ति नमान्ने हो भने उक्त प्रतिज्ञा बाधित हुन्छ । अतः उक्त प्रतिज्ञाका सिद्धिका लागि आकाशको उत्पत्तिलाई स्वीकार गर्नुपर्दछ । कार्य र कारणलाई अभेद भनेर प्रतिपादन गर्ने श्रुति 'सदेव सोम्येदमग्र आसीद्' 'ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्' इत्यादि श्रुतिहरूबाट प्रतिज्ञाको सिद्धि भएको कुरा थाहा हुन्छ ।

२२३. **यावद्विकारं तु विभागो लोकवत्** (अ.२पा.३अधि.१सू.७)

जति पनि विकार छन्, ती सबै घट, सुराही आदिका सरह विभक्त देखिन्छन् । अतः पृथिवी आदि जस्तै विभक्त भएका कारण आकाश ब्रह्मजन्य भएको कुरामा कुनै विवाद देखिँदैन ।

६२ (२) मातरिश्वाधिकरणम् (सू.८)

२२४. **एतेन मातरिश्वा व्याख्यातः** (अ.२ पा.३ अधि.२ सू.८)

'आकाशाद्वायु' भन्ने श्रुति भएको हुँदा आकाश पनि उत्पत्तिमान् भएको सिद्ध हुन्छ । आकाशभावमा प्राप्त भएको ब्रह्मबाट नै वायुको उत्पत्ति भएको हो ।

⑥३ (३) असम्भवाधिकरणम् (सू.९)

२२५. **असम्भवस्तु सतोऽनुपपत्तेः** (अ.२ पा.३ अधि.३ सू.९)

सत्स्वरूप ब्रह्मको उत्पत्ति सम्भव छैन। किनभने सत्सामान्यबाट सत्सामान्यको उत्पत्ति हुनसक्तैन। विशेष घट, सुराही आदिको उत्पत्ति मृत्तिका सामान्यबाट भएको लोकमा अर्थात् व्यवहारमा देखिन्छ।

⑥४ (४) तेजोऽधिकरणम् (सू.१०)

२२६. **तेजोऽतस्तथा** ह्याह (अ.२ पा.३ अधि.४ सू.१०)

तेज ब्रह्मभावापन्न वायुबाट उत्पन्न हुन्छ। 'वायोरग्निः' भनेर श्रुतिले भनेको छ।

⑥५ (५) अप् अधिकरणम् (सू.११)

२२७. **आपः** (अ.२ पा.३ अधि.६ सू.११)

जल तेजबाट उत्पन्न हुन्छ। किनभने 'अग्नेरापः' भनेर श्रुतिले भनेको छ।

⑥६ (६) पृथिव्यधिकाराधिकरणम् (सू.१२)

२२८. **पृथिव्यधिकाररूपशब्दान्तरेभ्यः** (अ.२ पा.३ अधि.६ सू.१२)

अन्नशब्दबाट यहाँ पृथ्वीलाई लिएको छ। यहाँ ओदनलाई लिएको छैन। किनभने 'तत्तेजोऽसृजत' 'तदपो'सृजत' भनेर यहाँ यसप्रकार महाभूतको उत्पत्तिको प्रकरण चलेको छ। 'यत्कृष्णं तदन्नस्य' भनेर यसरी पृथिवीलाई बुझाउँने कृष्णारूपको श्रवण छ। फेरि 'अद्भ्यः पृथिवी' भनेर जलबाट नै पृथिवीको उत्पत्ति देखाएको छ।

६७ (७) तदभिध्यानाधिकरणम् (सू.१३)

२२९. तदभिध्यानादेव तु तल्लिङ्गात् सः (अ.२पा.३ अधि.७सू.१३)

उही परमात्मा वायु आदि सबै विकारको मूल कारण हो। यो कुरा तत्तत् कार्यविषयक ईक्षणात्मक अभिध्यानरूप द्रष्टा परमात्मालाई उसका लिङ्गहरूबाट निश्चित गर्नसकिन्छ। उसलाई 'यः पृथिव्यां तिष्ठन्' भनेर श्रुतिले सर्वनियन्तृत्वका रूपमा वर्णन गरेको छ।

६८ (८) विपर्ययाधिकरणम् (सू.१४)

२३०. विपर्ययेण तु क्रमोऽत उपपद्यते च (अ.२पा.३अधि.८सू.१४)

प्रलयको क्रम भने उत्पत्तिक्रमका विपरीतक्रमले हुन्छ। किनभने आफ्नै कारणमा नै कार्यको लय भएको देखिन्छ। यसरी विपरीतक्रमबाट मात्रै लयक्रम पनि सम्भव छ। नभए कार्यमा कारणको लय हुने अनिष्टापत्ति आइलाग्दछ।

६९ (९) अन्तराविज्ञानाधिकरणम् (सू.१५)

२३१. अन्तरा विज्ञानमनसी क्रमेण तल्लिङ्गादिति चेन्नाविशेषात् (अ.२ पा.३ अधि.९ सू.१५)

'एतस्मात् जायते प्राणः' इत्यादि श्रुतिहरूमा आएको लिङ्गद्वारा आत्मा र महाभूतहरूको बीचमा विज्ञान र मनका क्रमले उत्पत्ति हुने कुरा थाहा हुन्छ। यदि कसैले यसको विपरीत सम्झन्छ भने त्यो ठीक होइन। किनभने महाभूतहरूको उत्पत्तिबाट नै विज्ञान र

मनको पनि उत्पत्ति सिद्ध हुन्छ । अतः यसमा कुनै अरू विशेष नभएकाले विज्ञान र मनको उत्पत्तिको क्रम विशेषरूपले श्रुतिले भिन्नै निरूपण गरेको छैन ।

७० (१०) चराचरव्यपाश्रयाधिकरणम् (सू.१६)

२३२. **चराचरव्यपाश्रयस्तु स्यात्तद्व्यपदेशो भाक्तस्तद्भाव-भावित्वात्** (अ.२ पा.३ अधि.१० सू.१६)

जन्म र मरणको जुन यो लौकिक प्रवाद छ, त्यो स्थावर र जङ्गम देहमा मुख्यरूपमा लागू हुन्छ, जीवमा भने गौण हो । किनभने जन्ममरणको व्यपदेश देहको उत्पत्ति र नाशमा अन्वय र व्यतिरेकले अनुसरण गर्दछ । देहको प्रादुर्भाव हुँदाखेरि नै जातकर्म आदिको विधान गरिएको छ । अतः वेदान्त शास्त्रका साथ जीवको उत्पत्तिको प्रतिपादन गर्ने भएका शास्त्रहरूको कुनै विरोध छैन ।

७१ (११) आत्माधिकरणम् (सू.१७)

२३३. **नात्माऽश्रुतेर्नित्यत्वाच्च** (अ.२ पा.३ अधि.११ सू.१७)

जीवको उत्पत्ति हुँदैन । किनभने उत्पत्तिप्रकरणमा जीवको उत्पत्ति सुनिँदैन । 'स वा एष महानज आत्मा' 'अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणः' इत्यादि श्रुतिबाट जीव नित्य देखिन्छ ।

७२ (१२) ज्ञाधिकरणम् (सू.१८)

२३४. **ज्ञोऽत एव** (अ.२ पा.३ अधि.१२ सू.१८)

जीव स्वयं ज्योतिस्वरूप हो । किनभने जीवको उत्पत्ति हुँदैन ।

⑦③ (१३) उत्क्रान्तिगत्यधिकरणम् (सू.१९–३२)

२३५. उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम् (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.१९)

'अस्माच्छरीरादुत्क्रामति' 'चन्द्रमसमेव ते सर्वे गच्छन्ति' 'तस्माल्लोकात्पुनरेति' यसप्रकार उत्क्रमण, गमन र आगमन श्रवणबाट जीव अणुपरिमाण हो । यसकारण जीवलाई सर्वव्यापक भन्ने श्रुतिहरूको जीवलाई परमाणु हो भन्ने श्रुतिसँग विरोध छ । (पूर्वपक्ष)

२३६. स्वात्मना चोत्तरयोः (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.२०)

उत्क्रमणपछि हुने गमन र आगमन आत्मा अणु भएमात्रै सम्भव छ, अन्यथा सम्भव छैन । (पूर्वपक्ष)

२३७. नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेन्नेतराधिकारात् (अ.२पा.३अधि.१३सू.२१)

जीव अणुपरिमाण होइन । किनभने श्रुतिले जीवलाई सर्वगत भनेको छ भनेर पनि भन्न पाइदैन । किनकि सबै वेदान्तहरूमा जीवदेखि पृथक् ब्रह्मलाई ज्ञेयरूपले प्रतिपादन गरिएको छ । अतः श्रुतिले सर्वगत भनेको ब्रह्मलाई हो जीवलाई होइन । (पूर्वपक्ष)

२३८. स्वशब्दोन्मानाभ्यां च (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.२२)

'एषोऽणुरात्मा' 'बालाग्रशतभागस्य' इत्यादि श्रुतिहरू जीवलाई अणु र स्यानो परिमाणको भनेर उल्लेख गर्दछन् । अतः अणुपरिमाणको जीव भनेर मान्नु पर्दछ । (पूर्वपक्ष)

२३९. अविरोधश्चन्दनवत् (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.२३)

जसरी शरीरका एक अवयवमा रहेको चन्दनबिन्दुले सारा शरीरलाई सुखको प्रतीति गराउँछ, त्यसैगरेर अणु जीव पनि शरीरव्यापी चेतना प्रदान गर्दछ। (पूर्वपक्ष)

२४०. अवस्थिति वैशेष्यादिति चेन्नाभ्युपगमाद् धृ दिहि (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.२४)

प्रत्यक्षरूपले चन्दनबिन्दु शरीरको एक छेउमा रहेको देखिन्छ। तर जीवको भने यस्तो अवस्थिति होइन। अतः समानता नभएको कारण चन्दन दृष्टान्त युक्त होइन भन्न मिल्दैन। किनभने जीवको अणुतालाई स्वीकार गरिएको छ। अतः दृष्टान्तमा विषमता छैन। (पूर्वपक्ष)

२४१. गुणाद्वा लोकवत् (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.२५)

अथवा जसरी लोकमा घरको माझमा रहेको बत्ती स्यानो भए पनि त्यसको प्रभारूप गुणले गर्दा घरभरि प्रकाश फैलिन्छ, त्यसैगरेर आत्मा अणु भए पनि आत्मामा रहेको चैतन्यरूप गुणलाई व्यापक मान्दाखेरि व्यापक गुणबाट व्यापी कार्य हुनुमा कुनै बाधा देखिँदैन। (पूर्वपक्ष)

२४२. व्यतिरेको गन्धवत् (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.२६)

गुण भए पनि गन्धको स्थिति गुणी द्रव्यभन्दा पृथक् हुन्छ। किनभने पुष्पवाटिकाका छेउछाउमा घुम्ने मान्छेलाई गन्धको उपलब्धि हुन्छ। अतः आत्माको गुणरूपी ज्ञान आत्माभन्दा पृथक् हुनसक्तछ। (पू.र्वपक्ष)

२४३. तथा च दर्शयति (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.२७)

'आ लोमभ्य आ नखाग्रेभ्यः' इत्यादि श्रुतिहरू आत्मालाई गुणरूपी ज्ञानद्वारा सम्पूर्ण शरीरमा व्याप्त भएका कुराको प्रतिपादन गर्दछन् । (पूर्वपक्ष)

२४४. पृथगुपदेशात् (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.२८)

'प्रज्ञया शरीरं समारुह्य' भन्ने श्रुतिबाट पनि आत्मालाई कर्ता र ज्ञानलाई करणका रूपमा पृथक् उपदेश गरिएको छ । अतः गुणद्वारा जीव शरीरव्यापी भएको ज्ञान हुन्छ ।

२४५.तद्गुणसारत्वात्तु तद्व्यपदेशः प्राज्ञवत् (अ.२पा.३अधि.१३ सू.२९)

उपर्युक्त सम्बन्धमा जीवमा अणुत्व, उत्क्रमण, गमन, आगमन, सुख आदि बुद्धिका गुण हुन् । जीवात्माका होइनन् । त्यसकारण जीवमा अणुत्वको व्यपदेशमात्रै हो । त्यो स्वाभाविक होइन । जसरी परमात्माको सगुणोपासनामा दहर आदि उपाधिका कारण नै परमात्मामा अणुत्व आदिको व्यपदेश गरिन्छ । यस सम्बन्धमा पनि सोही कुरा लागू हुन्छ । जीवात्मा अणुसमान होइन, विभु हो ।

२४६.यावदात्मभावित्वाच्च न दोषस्तद्दर्शनात् (अ.२पा.३अधि.१३सू.३०)

बुद्धिको संयोग जबसम्म आत्मज्ञानद्वारा संसारको निवृत्ति हुँदैन तबसम्म रहिरहन्छ । त्यसकारण पूर्वपक्षीले भनेको दोष लाग्दैन । किनभने देहसँग वियोग भइसकेपछि पनि आत्मासँग बुद्धिको संयोग भइरहन्छ । 'समानः सन्नुभौ लोकावनुसञ्चरति' भनेर श्रुतिले भनेको छ ।

२४७. पुंस्त्वादिवत्त्वस्य सतोऽभिव्यक्तियोगात् (अ.२पा.३अधि.१३सू.३१)

जसरी बाल्यावस्थामा विद्यमान पुंस्त्व आदि गुणहरू युवावस्थामा विकसित हुन्छन् । त्यसरी नै सुषुप्ति अवस्थामा सूक्ष्मरूपले विद्यमान बुद्धिसंयोगको अभिव्यक्ति हुन्छ । अतः जबसम्म बुद्धिको आत्मासँग सम्बन्ध रहिरहन्छ तबसम्म यस्तो भइरहन्छ ।

२४८. नित्योपलब्ध्यनुपलब्धि प्रसङ्गोऽन्यतरनियमो वाऽन्यथा (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.३२)

मनलाई निश्चय नै मान्नु पर्दछ । यदि मनलाई मानिएन भने विषयहरूको छुट्टाछुट्टै ज्ञान हुनसक्तैन । सामग्री भएर पनि ज्ञान सम्बन्ध हुनसक्तैन । आत्मामा बुद्धिको अध्यासद्वारा हुन्छ । धर्मशून्य आत्मामा शक्ति आदि गुणहरू रहँदैनन् । इच्छा आदि मनका धर्म हुन् । मनबाटै काम सङ्कल्प आदि उद्भव हुन्छन् । श्रुतिले भनेको छ 'काम सङ्कल्पो विचिकित्सा श्रद्धाऽश्रद्धाधृतिरधृतिर्ह्रीर्धीर्भीरित्येतत् सर्वं मन एव' । यसैकारण मनःयुक्त आत्मामा नै अणुत्वसँग श्रुतिको विरोध छैन ।

(७४) (१४) कर्त्रधिकरणम् (सू.३३–३९)

२४९. कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात् (अ.२ पा.३ अधि.१४ सू.३३)

आत्मा नै कर्ता हो, बुद्धि कर्ता होइन । किनभने कर्तालाई अपेक्षित सबै कुराको ज्ञान गराउने विधिशास्त्र सार्थक देखिन्छ । यदि बुद्धि कर्ता हो र फलको भोग गराउने आत्मा हो भन्ने हो भने विधिशास्त्र निरर्थक हुन्छ । अतः केवल बुद्धि कर्ता होइन, आत्मा नै कर्ता हो ।

२५०. विहारोपदेशात् (अ.२ पा.३ अधि.१४ सू.३४)

'स्वे शरीरे यथाकामं परिवर्तते' भनेर श्रुतिले जीवका प्रकरणमा स्वप्नावस्थामा शरीरमा आत्माको सञ्चरणको उपदेश गरेको छ। जुन कर्ता होइन, त्यसले सञ्चरण गर्दैन। अतः कर्ता आत्मा नै हो।

२५१. उपादानात् (अ.२ पा.३ अधि.१४ सू.३५)

'प्राणानां विज्ञानेन विज्ञानमादाय' भनेर श्रुतिले आत्माद्वारा इन्द्रियहरूका शक्तिको ग्रहण गरेको कुरा बताएको छ। कर्ता नभएको भए आत्माले शक्तिको ग्रहण गर्ने थिएन। यसबाट आत्मा नै कर्ता भएको सिद्ध हुन्छ।

२५२. व्यपदेशाच्च क्रियायां न चेन्निर्देशविपर्ययः (अ.२पा.३अधि.१४सू.३६)

'विज्ञानं यज्ञं तनुते' इत्यादि श्रुतिमा लौकिक र वैदिक क्रियामा समेत विज्ञानशब्दवाच्य आत्मालाई कर्ता भनिएको छ। यदि विज्ञान शब्दलाई बुद्धिपरक मान्ने र जीवपरक नमान्ने हो भने 'विज्ञानम्' यसप्रकार कर्तृनिर्देशका स्थानमा 'विज्ञानेन' यसरी करणनिर्देश भएर निर्देशविपर्यय हुनजाला। अतः बुद्धिभन्दा व्यतिरिक्त आत्मालाई नै कर्तृत्वका रूपमा लिँदा कुनै खालको विरोध पर्ने देखिँदैन।

२५३. उपलब्धिवदनियमः (अ.२ पा.३ अधि.१४ सू.३६)

जसरी उपलब्धिमा स्वतन्त्र भएर पनि आत्मा इष्ट र अनिष्ट दुवै प्राप्त गर्दछ। तर त्यसैगरेर इष्ट र अनिष्टको पनि सम्पादन आत्माले गर्दछ भन्नेमा कुनै नियम छैन।

२५४. शक्तिविपर्ययात् (अ.२ पा.३ अधि.१४ सू.३८)

बुद्धिलाई कर्ता मान्दा बुद्धिको करणशक्तिको विपर्यय हुन्छ। बुद्धिको करणशक्तिको नाश हुन्छ। अतः आत्मा नै कर्ता हो भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ। यदि बुद्धिलाई कर्ता मानियो भने अर्को करण मानुपर्ने हुन्छ। यसमा नाममात्रको विवाद देखिन्छ, अर्थमा कुनै भेद देखिँदैन।

२५५. समाध्यभावाच्च (अ.२ पा.३ अधि.१४ सू.३९)

आत्मालाई कर्ता नमान्ने हो भने 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः.' इत्यादि श्रुतिमा विहित ब्रह्मसाक्षात्कारको साधन समाधिको अभाव हुनजान्छ। यसबाट पनि आत्मा नै कर्ता भएको कुरा सिद्ध हुन्छ।

(७५) (१५) तक्षाधिकरणम् (सू.४०)

२५६. यथा तक्षोभयथा (अ.२ पा.३ अधि.१५ सू.४०)

जसरी लोकमा कुनै सिकर्मीले बसिला, छिनु आदि उपकरणहरू युक्त भएमा कर्ता हुन्छ र ती उपकरणहरू नलिएमा ऊ अकर्ता हुन्छ। त्यसैगरेर जीवात्मा पनि मन आदि करणहरूले युक्त भएमा कर्ता हुन्छ र ती करणहरूले अयुक्त भएमा अकर्ता हुन्छ। यसरी जीवात्मा कर्ता र अकर्ता दुवै हुनसक्तछ। अतः वास्तविकरूपमा अकर्ता भएर पनि जीवात्मा गौणरूपमा कर्ता पनि हुन्छ। यसप्रकार कर्मशास्त्र र मोक्षशास्त्र दुवैको उपपन्नता सिद्ध हुन्छ।

७६ (१६) परायत्ताधिकरणम् (सू.४१–४२)

२५७. परात्तु तच्छ्रुतेः (अ.२ पा.३ अधि.१६ सू.४१)

जीवमा कर्तृत्व आदि स्वभावतः सिद्ध हुँदैन। तर अज्ञानद्वारा आच्छन्न जीवमा अध्यासका कारण कर्तृत्व आदि सांसारित्व सिद्ध हुन्छ। परमात्माको अनुग्रह भएमा ज्ञान प्राप्तिद्वारा मोक्ष पनि हुन्छ। किनभने 'एष ह्येव साधु कर्म कारयति' भनेर श्रुतिले ईश्वरको कर्तृत्वको प्रतिपादन गरेको छ।

२५८. कृतप्रयत्नापेक्षस्तु विहितप्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः (अ.२ पा.३ अधि.१६ सू.४२)

जीवद्वारा अनुष्ठित धर्म र अधर्मरूप कार्यलाई अपेक्षा गरेर नै ईश्वरले अर्को जन्ममा पनि धर्म आदि कृत्यहरू गराउँछ र तदनुसार सुख आदि फल पनि प्रदान गर्दछ। यसकारण ईश्वरलाई वैषम्य र अकारुण्यरूप दोष लाग्न सक्तैन। संसार अनादि भएको हुँदा पूर्व जन्ममा गरिएका धर्म र अधर्मको अपेक्षा हुनु उचित नै देखिन्छ। ईश्वरले धर्म र अधर्मको अपेक्षा राख्ने सम्बन्धमा 'ज्योतिष्टोमेन यजेत' 'स्वर्गकामो यजेत' 'ब्राह्मणो नहन्तव्य' इत्यादि विधि र निषेधपरक श्रुति सार्थक हुने देखिन्छ। अन्यथा विधिनिषेध शास्त्र व्यर्थ होलान्। यसरी जीवको कर्तृत्व ईश्वरका अधीनमा भएको देखिन्छ। अतः विधि आदि शास्त्रहरूसँग 'एष ह्येव साधु कर्म कारयति' भन्ने श्रुतिको विरोध पर्ने देखिँदैन।

७७ (१७) अंशाधिकरणम् (सू.४३–५३)

२५९. अंशो नानाव्यपदेशादन्यथा चापि दाशकितवादित्वमधीयत एके (अ.२ पा.३ अधि.१ सू.४३)

'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः इत्यादि श्रुतिमा जीव र ब्रह्मको भेदरूपमा उल्लेख भएको छ। अर्कातर्फ तदन्यथारूपमा जीव र ब्रह्मको अभेदरूपमा पनि 'प्रज्ञानं ब्रह्म' 'अहं ब्रह्मास्मि' आदि श्रुतिहरूमा वर्णन हुनाले जीव ब्रह्मको अंश भएको थाहा हुन्छ। फेरि निकृष्ट मान्छेहरूको उदाहरण दिएर सबै जीवको ब्रह्मसँग एकता स्थापित गर्दै अथर्वशाखाका अध्येता पैप्पलादहरू 'ब्रह्म दाशा ब्रह्म दासा ब्रह्मेमे कितवा उत' इत्यादि मन्त्रहरू पढ्दछन्। यसरी जीवको ब्रह्मका साथ भेद र अभेद दुबै सम्बन्ध अवगत भएबाट जीव ब्रह्मकै अंश भएको सिद्ध हुन्छ।

२६०. मन्त्रवर्णाच्च (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.४४)

'पादोऽस्य विश्वाभूतानि' भन्ने श्रुति अनुसार भूतशब्दवाच्य जीव ईश्वरको अविद्याकल्पित अंश प्रतीत हुन्छ।

२६१. अपि च स्मर्यते (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.४५)

'ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः' भनेर भगवद्गीताले पनि परमेश्वरको अविद्याकल्पित अंश जीव हो भनेको छ।

२६२. प्रकाशादिवन्नैवं परः (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.४६)

जसरी जीव अविद्याका आवेशबाट देहात्मभावमा प्राप्त भएर देहजनित दुःखले गर्दा 'म दुःखी हुँ' भन्ने संझन्छ, तर परमात्मा

भने दुःखी हुँदैन। सूर्य र चन्द्रमाको प्रकाश सम्पूर्ण आकाशलाई व्याप्त गरेर बस्तछ तापनि बाङ्गो काठ आदिका उपाधिका कारण उक्त प्रकाश बाङ्गो जस्तो प्रतीत हुन्छ तापनि प्रकाश बाङ्गो हुँदैन। तदनुरूप जीव पनि वस्तुतः दुःखित्वको अभिमानी हुँदैन।

२६३. **स्मरन्ति च** (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.४७

यत्र यः परमात्माऽसौ स नित्यो निर्गुणः स्मृतः।
न लिप्यते फलैश्चापि पद्मपत्रमिवाम्भसा ॥

इत्यादि स्मृतिहरूबाट पनि व्यास आदि परमर्षिहरू ईश्वरलाई सांसारिक दुःखले स्पर्श गर्दैन भन्दछन्।

२६४. **अनुज्ञापरिहारौ देहसम्बन्धाज्ज्योतिरादिवत्** (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.४८)

'मित्रमुपसेवितव्यम्' 'शत्रुःपरिहर्तव्यः' भनेर विधि र निषेध व्यवस्था सर्वत्र पाइन्छ। त्यसैगरी आगो एउटै भएर पनि श्मशानको आगो अग्राह्य छ र अरू आगो भने ग्राह्य छ।

२६५. **असन्ततेश्चाव्यतिकरः** (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.४९)

आत्मा एउटै भएको हुँदा कर्मफल सङ्कीर्ण हुँदैन। अर्थात् देहसम्बन्धरूप एउटा जीवको उपाधि अर्को जीवको उपाधिसँग मिसिन नसक्ने हुँदा प्रत्येक जीवका कर्मका फलहरू एक अर्कामा मिसिन सक्तैनन्। किनभने उपाधिद्वारा परिच्छिन्न एउटा आत्माको अर्को परिच्छिन्नका साथ सम्बन्ध हुनसक्तैन।

२६६. **आभास एव च** (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.५०)

सूर्यको प्रतिबिम्बजस्तै यो जीव पनि परमात्माको प्रतिबिम्ब हो । जसरी एउटा प्रतिबिम्ब हल्लिँदा अर्को प्रतिबिम्ब हल्लिँदैन, त्यस्तै गरेर एउटा जीवको उसका कर्मफलका साथ सम्बन्ध हुँदा पनि अर्को जीवको भने त्यस जीवका कर्मफलका साथ सम्बन्ध हुनसक्तैन । अतः सम्मिश्रणको परिहार सहजै हुन्छ ।

२६७. अदृष्टानियमात् (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.५१)

आत्मा अनेक हुने कुरामा सहमति भए पनि साङ्ख्यमतमा आत्माको विभुत्व मानिएको हुँदा र अदृष्टजनक आत्ममनसंयोग पनि सर्वात्मसाधारण हुनेहुँदा अदृष्ट पनि सर्वात्मसाधारणरूपले उत्पन्न हुन्छ । यसो भएपछि अदृष्टबाट पनि जीवात्मविशेषमा कर्मफलविशेषको सम्बन्ध नियमित हुनसक्तैन । न्यायका मतमा पनि अदृष्टबाट उत्पन्न हुने भएको मनःसंयोग सबैसँग एक समान, एक छत्त हुने भएपछि यो यस जीवात्माको अदृष्ट हो र यो यस जीवात्माको अदृष्ट हो भनेर नछुट्टिने हुन जान्छ । यसप्रकारले अदृष्टनियमको अभाव हुनाले फलसम्बन्धमा पनि अनियमितता देखिन आउँछ ।

२६८. **अभिसन्ध्यादिष्वपि चैवम्** (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.५२)

साधारणमनःसंयोगबाट हुने सङ्कल्प आदि पनि अदृष्टनियमको हेतु हुनसक्तैन । अतः उक्त दोष यथावतै छ ।

२६९. **प्रदेशादिति चेन्नान्तर्भावात्** (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.५३)

आत्मा विभु भएता पनि जुन शरीरावच्छिन्न आत्मप्रदेशमा मनःसंयोग हुन्छ त्यसै आत्मप्रदेशबाट अभिसन्ध्यादिको नियम हुन्छ भन्न मिल्दैन, किनभने आत्मामा विभुत्व साधारण हुने हुँदा सबै शरीरहरूमा त्यसको अन्तर्भाव हुन्छ। यसकारण 'यसको यो शरीर हो' भन्ने नियम नभएको हुँदा पहिलेको दोष यथावत देखिन्छ।



दोस्रो अध्याय
चौथो पाद

७८ (१) प्राणोत्पत्त्यधिकरणम् (सू.१–४)

२७०. **तथा प्राणाः** (अ.२ पा.४ अधि.१ सू.१)

'एतस्माज्जायते प्राणो मनः' इत्यादि श्रुतिमा आकाशको उत्पत्ति जसरी देखिन्छ, त्यसरी नै प्राण, इन्द्रियादिको उत्पत्ति पनि देखिन्छ । किनभने उत्पत्तिप्रतिपादिका श्रुतिहरू सबैका लागि साधारण नै देखिन्छन् ।

२७१. **गौण्यसम्भवात्** (अ.२ पा.४ अधि.१ सू.२)

इन्द्रियहरूको उत्पत्तिप्रतिपादन गर्ने श्रुतिहरू गौणी होइनन् । किनभने यसबाट एउटाको विज्ञानबाट सबैको ज्ञान हुन्छ भन्ने श्रुतिसँग विरोध पर्दछ । अतः प्राणहरू पनि आत्माबाटै उत्पन्न हुने कुरा सिद्ध हुन्छ ।

२७२. **तत्प्राक्श्रुतेश्च** (अ.२ पा.४ अधि.१ सू.३)

'एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च । खं वायुर्ज्योतिरापः पृथिवी विश्वस्य धारिणी ॥' यस श्रुतिमा प्राण शब्दभन्दा पहिले जायते पद सुनिएको हुँदा र आकाशादिमा अनुवृत्त त्यसै पदका आधारमा आकाशादिको जन्मको वियदधिकरणमा नै निर्णय भइसकेको हुँदा पनि प्राणका विषयमा पनि जायते यस पदलाई

मुख्यजन्मप्रतिपादकता नै हो भनेर मान्नुपर्दछ। त्यसलाई गौणजन्म–प्रतिपादकता भन्न मिल्दैन।

२७३. **तत्पूर्वत्वाद्वाचः** (अ.२ पा.४ अधि.१ सू.४)

'अन्नमयं हि सोम्य मन आपोमयः' इत्यादि श्रुतिबाट मन र प्राण सहित वाणीमा ब्रह्मप्रकृतिकतेज, जल र अन्नसमेतको कथन छ। अतः सबै इन्द्रियहरूको उत्पत्ति पनि आत्माबाटै भएको कुरा श्रुतिसम्मत छ।

७९ (२) सप्तगत्यधिकरणम् (सू.५–६)

२७४. **सप्त गतेर्विशेषितत्वाच्च** (अ.२ पा.४ अधि.२ सू.५)

इन्द्रियहरू सातओटा छन्। किनभने श्रुतिबाट तिनको सप्तत्वको ज्ञान हुन्छ। 'सप्त प्राणाः प्रभवन्ति तस्मात्' 'सप्त वै शीर्षण्ढाः प्राणा द्वाववाञ्चौ' इत्यादि श्रुतिवर्णित शीर्षण्यत्वबाट इन्द्रियहरू विशेषित हुन्छन्।

२७५. **हस्तादयस्तु स्थितेऽतो नैवम्** (अ.२ पा.४ अधि.२ सू.६)

'हस्तो वै ग्रहः' इत्यादि श्रुतिमा माथिका भनिएका सात प्राणहरूका अतिरिक्त हस्तादि प्राणहरू पनि सुनिन्छन्। यसमा सप्तत्व सङ्ख्यामा एकादश सङ्ख्याको अन्तर्भाव हुनसक्तैन भने एकादश सङ्ख्यामा सप्तत्व सङ्ख्याको हुनसक्तछ। अतः सात नै इन्द्रियहरू हुन् भनेर भन्न मिल्दैन।

८० (३) प्राणाणुत्वाधिकरणम् (सू.७)

२७६. **अणवश्च** (अ.२ पा.४ अधि.३ सू.७)

इन्द्रियहरू व्यापक होइनन्। देहभित्रमात्रै ती इन्द्रियहरू सीमित

हुन्छन्, बाहिर तिनको स्थिति रहँदैन। यसैकारण यी अणु हुन्। ती प्रत्यक्ष छैनन्। श्रुतिबाट तिनको उत्क्रान्ति सुनिन्छ।

८१ (४) प्राणश्रैष्ठ्याधिकरणम् (सू.८)

२७७. **श्रेष्ठश्च** (अ.२ पा.४ अधि.४ सू.८)

'एतस्माज्जायते प्राणः' इत्यादि श्रुतिमा मुख्य प्राणको उत्पत्ति विशेष रूपमा सुनिएको हुँदा इन्द्रियहरूसरह मुख्य प्राण पनि ब्रह्मबाटै उत्पन्न हुने देखिन्छ।

८२ (५) वायुक्तियाधिकरणम् (सू.९–१२)

२७८. **न वायुक्रिये पृथगुपदेशात्** (अ.२ पा.४ अधि.५ सू.९)

मुख्य प्राण वायु होइन र इन्द्रिय व्यापार पनि होइन। त्यो वायु विशेष हो। किनभने 'स वायुना ज्योतिषा भाति च तपति च' इत्यादि श्रुतिबाट र 'एतस्माज्जायते प्राणः' यस श्रुतिबाट पनि वायु र प्राणको पृथक् पृथक् उपदेश देखिन्छ। इन्द्रिय व्यापारको इन्द्रियभन्दा पृथक् उपदेश हुनसक्तैन। अतः अध्यात्मभावापन्न पञ्चवृत्ति नै प्राण हो।

२७९. **चक्षुरादिवत्तु तत्सहशिष्टयादिभ्यः** (अ.२पा.४अधि.५सू.१०)

प्राण जीवात्मा जस्तो स्वतन्त्र छैन। चक्षुरादिकरण जस्तै पराधीन छ। यो कुरा प्राणहरूको संवाद प्रकरणबाट थाहा हुन्छ र यसबाट प्राण अचेतन हो भन्ने कुरा पनि थाहा हुन्छ।

२८०. अकरणत्वाच्च न दोषस्तथा हि दर्शयति (अ.२पा.४अधि.५सू.११)

प्राण ज्ञानको करण नभएको हुँदा चक्षु आदि सरह यसलाई विषय प्रसङ्ग दोष पनि लाग्दैन र यसको कुनै काम छैन भन्न पनि उपयुक्त हुने देखिँदैन भनेर यस्तो शङ्का गर्नु पनि उपयुक्त हुँदैन। किनभने 'तान् वरिष्ठः' इत्यादि श्रुतिले शरीर र इन्द्रियहरूको धारणा गर्ने रूपमा प्राणलाई लिएको देखिन्छ।

२८१. **पञ्चवृत्तिर्मनोवद्व्यपदिश्यते** (अ.२ पा.४ अधि.५ सू.१२)

जसरी श्रोत्र आदि निमित्तले गर्दा अन्तःकरणका शब्द आदि विषयक पाँच वृत्तिहरू हुन्छन्। त्यसरी नै 'प्राणोऽपानो व्यान उदान समानः' इत्यादि श्रुतिमा प्राणका पनि प्राण आदिका भेदले पाँचओटा वृत्तिहरू भनिएका हुन्।

८३ (६) श्रेष्ठाणुत्वाधिकरणम् (सू.१३)

२८२. **अणुश्च** (अ.२ पा.४ अधि.६ सू.१३)

पूर्व अधिकरणमा वर्णित मुख्य प्राण अणु अर्थात् परिच्छिन्न र सूक्ष्म पनि हो।

८४ (७) ज्योतिराद्यधिकरणम् (सू.१४–१६)

२८३. **ज्योतिराद्यधिष्ठानं तु तदामननात्** (अ.२पा.४अधि.७ सू.१४)

चक्षु आदि इन्द्रियहरूको आदित्यादि देवताहरूका अधीनमा चेष्टा हुन्छ, अर्थात् तिनका अधिष्ठातृ देवता सूर्य आदि देवताहरू हुन्। किन कि 'आदित्यश्चक्षुः' इत्यादि श्रुतिहरूद्वारा त्यसको प्रतिपादन गरिएको छ।

२८४. प्राणवत्ता शब्दात् (अ.२ पा.४ अधि.७ सू.१५)

प्राणवान् जीवका साथ इन्द्रियहरूको स्वस्वामिभाव सम्बन्ध हुन्छ। यसकारण इन्द्रियहरूद्वारा गरिने भोगको भागी जीव हुन्छ, इन्द्रियहरूका अधिष्ठाता देवताहरू हुँदैनन्। यसको प्रमाण 'स चाक्षुषः पुरुषः' भन्ने श्रुति छ।

२८५. तस्य च नित्यत्वात् (अ.२ पा.४ अधि.७ सू.१६)

जीवात्माले आफ्नै कर्मद्वारा उपार्जन गरेको शरीरमा उसकै भोक्तृत्व रहन्छ, अधिष्ठातृ देवताहरूको रहँदैन।

८५ (८) इन्द्रियाधिकरणम् (सू.१७–१९)

२८६. त इन्द्रियाणि तद्व्यपदेशादन्यत्र श्रेष्ठात् (अ.२पा.४अधि.८सू.१७)

मुख्य प्राणदेखि बाहेक अरू वागादिलाई इन्द्रिय भनिन्छ, प्राण भनिँदैन। किनभने 'एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च' इत्यादि श्रुतिमा प्राणको भेद देखाइएको छ।

२८७. भेदश्रुतेः (अ.२ पा.४ अधि.८ सू.१८)

वाक् आदि इन्द्रियका प्रकरणको उपसंहार गर्दै 'अथ हेममासन्यं प्राणमूचुः' भन्ने श्रुतिमा इन्द्रियभन्दा पृथक् प्राणको श्रवण भएको छ। अतः इन्द्रियहरू प्राणका व्यापार होइनन्। ती अरू नै तत्त्व हुन्।

२८८. **वैलक्षण्याच्च** (अ.२ पा.४ अधि.८ सू.१९)

सुषुप्तिमा प्राणको स्थिति रहन्छ तर इन्द्रियको स्थिति रहँदैन, अर्थात् सुषुप्तिमा प्राणले काम गर्दछ तर इन्द्रियहरूले गर्दैनन् । अतः वैलक्षण्य भएको हुँदा इन्द्रियहरू भिन्नै तत्त्व हुन् ।

८६ (९) संज्ञामूर्तिक्लृप्त्यधिकरणम् (सू.२०–२२)

२८९. **संज्ञामूर्तिक्लृप्तिस्तु त्रिवृत्कुर्वत उपदेशात्** (अ.२ पा.४ अधि.९ सू.२०)

'तासां त्रिवृतमेकैकां करवाणीति' यस श्रुतिमा भनिएको त्रिवृत्कर्ता अर्थात् नाम र रूपको पृथक्कर्ता परमेश्वर हो, जीव होइन । किनभने 'सेयं देवतैक्षत'बाट आरम्भ गरेर 'व्याकरवाणि' मा उपसंहार गरिएको छ । यसबाट व्याक्रियाको कर्ता परमेश्वर नै भएको प्रमाणित हुन्छ ।

२९०. **मांसादि भौमं यथाशब्दमितरयोश्च** (अ.२पा.४अधि.९सू.२१)

मांस, पुरीष आदि त्रिवृत्कृत अन्नात्मक भूमिका कार्य हुन् र यसरी नै मूत्र, रगत आदि जलका कार्य हुन् ।

२९१. **वैशेष्यात्तु तद्वादस्तद्वादः** (अ.२ पा.४ अधि.९ सू.२२)

पृथिवी आदिको त्रिवृत्करण समान जस्तो देखिए तापनि पृथिवी आदिको अधिकताले गर्दा यो पृथ्वी हो, यो जल हो भनेर लोकमा व्यवहार हुन्छ । यस सूत्रमा 'तद्वादः' शब्दको द्विरुक्ति अध्याय परिसमाप्तिको परिचायक हो ।



ब्रह्मसूत्र

तेस्रो अध्याय

पहिलो पाद

८७ (१) तदन्तरप्रतिपत्त्यधिकरणम् (सू.१–७)

२९२. **तदन्तरप्रतिपत्तौ रंहति सम्परिष्वक्तः प्रश्ननिरूपणाभ्याम्** (अ.३ पा.१ अधि.१ सू.१)

अर्को शरीर प्राप्तिमा बीजभूत भूतसूक्ष्महरूबाट परिवेष्टित भएर नै जीव धूमादि मार्गद्वारा स्वर्गलोक जान्छ। किनभने 'वेत्थ यथा पञ्चम्यामाहुतावापः पुरुषवचसो भवन्ति' भनेर श्रुतिले भनेको छ।

२९३. **त्र्यात्मकत्वात्तु भूयस्त्वात्** (अ.३ पा.१ अधि.१ सू.२)

त्रिवृत्करण श्रुति अनुसार अरू दुई भूतहरूको मिलनबाट जल त्र्यात्मक हुन्छ। अतः जलभन्दा इतर भूतहरूको परिष्वङ्ग सिद्ध हुन्छ। कसैले श्रुतिमा जलको आधिक्यको कुरा अर्थात् 'जलभूयस्त्व' अनुपपन्न हो भन्दछन् भने त्यो उचित होइन, किनभने तेज आदिका तुलनामा शरीरमा पानीको मात्रा अत्यधिक हुन्छ।

२९४. **प्राणगतेश्च** (अ.३ पा.१ अधि.१ सू.३)

'तमुत्क्रान्तं प्राणोऽनूत्क्रामति प्राणमनूत्क्रामन्तं सर्वे प्राणा अनूत्क्रामन्ति' यस श्रुतिमा इन्द्रियहरूको जीवका साथ धूमादि मार्गबाट स्वर्गलोकमा गमन हुन्छ भनिएको हुँदा परिष्वङ्ग सिद्ध हुन्छ।

२९५. अग्न्यादिगतिश्रुतेरिति चेन्न भाक्तत्वात् (अ.३पा.१अधि.१सू.४)

'यत्रास्य पुरुषस्य मृतस्याग्निं वागप्येति वातं प्राणः' इत्यादि श्रुतिमा मरणकालमा इन्द्रियहरू अग्नि आदि देवताहरूमा गएर मिल्ने सुनिएको हुँदा जीव इन्द्रियहरूका साथ परलोक जान्छ भन्नु ठीक होइन भन्न मिल्दैन। किनभने अर्को श्रुतिले 'तमुत्क्रामन्तं प्राणोऽनुक्रामति' भनेको छ। यसरी अरू श्रुतिहरूमा विरोध पर्ने भएको हुँदा अग्नि आदिमा गतिप्रतिपादक श्रुति गौण हुनजान्छ।

२९६.प्रथमेऽश्रवणादिति चेन्न ता एव ह्युपपत्तेः (अ.३पा.१अधि.१सू.५)

द्युलोक आदि पाँच अग्निहरूमा पहिलो द्युलोकनामक अग्निमा 'तस्मिन्नेतस्मिन्नग्नौ' आदि श्रुति अनुसार जलमा आहुति नभएर श्रद्धामा आहुति सुनिन्छ। अतः जलबाट पुरुषवचस्त्व अनुपपन्न हुने देखिन्छ भन्नु ठीक होइन। किनभने 'आपो हास्मै श्रद्धां संनमन्ते पुण्याय कर्मणे' इत्यादि श्रुतिमा आएको प्रश्न र प्रतिवचनका उपपत्तिबाट जल नै लक्षियत हुन्छ।

२९७.अश्रुतत्वादिति चेन्नेष्टादिकारिणां प्रतीतेः (अ.३पा.१अधि.१सू.६)

श्रद्धाशब्दित जलमा पुरुषवचस्त्व भए पनि जलमा वेष्टित जीव जान्छ भन्नु ठीक होइन। किनभने जल आदिका सरह जीव श्रुत होइन भन्नु ठीक होइन। के कारणले भने 'अथ य इमे ग्राम इष्टापूर्ते' इत्यादि वाक्यशेषबाट इष्टापूर्तकर्म गर्नेहरूका लागि भन्ने प्रतीति हुन्छ।

२९८. भाक्तं वानात्मवित्त्वात्तथाहि दर्शयति (अ.३पा.१अधि.१सू.७)

इष्टादिकारीहरूमा अन्नत्व अप्रधान हो, मुख्य होइन। किनभने यसबाट स्वर्ग कामो यजेत' भन्ने श्रुतिको विरोध हुन्छ। आत्मज्ञान

नहुँदा देवोपभोग्यरूप अन्नत्व नै यहाँ विवक्षित हुन्छ। किनभने 'अथ योऽन्याम्' आदि श्रुतिहरूबाट यही ज्ञात हुन्छ।

८८ (२) कृतात्ययाधिकरणम् (सू.८–११)

२९९. कृतात्ययेऽनुशायवान्दृष्टस्मृतिभ्यां यथेतमनेवं च (अ.३ पा.१ अधि.२ सू.८)

स्वर्गका लागि गरिएका कर्मफलको उपभोग गरिसकेपछि बाँकी रहेको सञ्चित कर्म सहित जीव यस लोकमा नै फर्किएर आउँछ। किनभने यसमा 'तद्य इह रमणीयचरणा' र 'प्रेत्य कर्मफलमनुभूय' इत्यादि श्रुतिहरू र स्मृतिहरू पनि प्रमाण छन्। जुन धूमादि मार्गबाट जीव जान्छ र अभ्रादि मार्गसमेतबाट फेरि यस लोकमा फर्कन्छ।

३००. चरणादिति चेन्नोपलक्षणार्थेति कार्ष्णाजिनिः (अ.३ पा.१ अधि.२ सू.९)

'रमणीयचरणा' इत्यादि श्रुतिमा उल्लिखित चरणशब्दबाट योनि विशेषको प्राप्ति भन्ने बुझिन्छ, कर्मको होइन। कर्मको र चरणको भेद श्रुतिले नै स्वीकार गरेको छ। यसकारण दृष्टश्रुतिका आधारमा कर्मान्तररूप अनुशययुक्त जीवको अवरोहण हुन्छ भन्नु उचित होइन भन्न मिल्ने देखिँदैन। किनभने आचार्य कार्ष्णाजिनि श्रुतिमा सुनिएको चरण शब्द कर्मान्तररूप अनुशयको उपलक्षण हो भन्दछन्।

३०१. आनर्थक्यमिति चेन्न तदपेक्षत्वात् (अ.३ पा.१ अधि.२ सु.१०)

यदि चरणश्रुति आफ्नू मुख्य अर्थलाई छोडेर अनुशयरूप अर्थलाई बुझाउँछ भने त्यसमा आनर्थक्य प्रसक्त होला भन्नु ठीक

होइन। किनभने इष्ट आदि कर्महरूको सत्ता आचारका अधीनमा हुनाले चरणशब्द सार्थक हो, निरर्थक होइन।

३०२. **सुकृतदुष्कृते एवेति तु बादरिः** (अ.३ पा.२ अधि.२ सू.११)

बादरी नामक आचार्य चरणशब्दबाट पुण्यपापरूप कर्मको ग्रहण हुन्छ भन्दछन्। किनभने लोकमा 'धर्मं चरति' आदि प्रतीतिले कर्म र चरणको परस्पर अभेद प्रतीति हुन्छ। अतः चन्द्रलोकमा गएको इष्टादिकारीको अनुशय हुन्छ भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ।

(८९) (३) अनिष्ठादिकार्यधिकरणम् (सू.१२–२१)

३०३. **अनिष्टादिकारिणामपि च श्रुतम्** (अ.३पा.१अधि.३ सू.१२)

यो पूर्वपक्षको सूत्र हो। 'ये वै के चास्माल्लोकात्प्रयन्ति' इत्यादि श्रुतिमा इष्टापूर्त आदि कर्म नगर्नेहरू पनि चन्द्रलोक जान्छन् भन्ने सुनिन्छ। अतः धार्मिक पुरुष नै स्वर्ग जान्छ भन्नु अत्यन्त असङ्गत देखिन्छ।

३०४. **संयमने त्वनुभूयेतरेषामारोहावरोहौ तद्गतिदर्शनात्** (अ.३ पा.१ अधि.३ सू.१३)

यहाँ तु शब्दबाट पूर्वपक्षको निराकरण गरिएको छ। यमलोकमा यमराजको यातनाको भोग गरेर नै पापी पुरुष गमनागमन गर्दछ। किनभने 'अयं लोको नास्ति पर इति मानी पुनः पुनर्वशमापद्यते मे' आदि श्रुतिमा यमाधीनत्वरूप गमनागमनको वर्णन छ।

३०५. स्मरन्ति च (अ.३ पा.१ अधि.३ सू.१५)

मनु आदि स्मृतिकारहरूले पापीहरूले भोग्नुपर्ने नरकको भोगको वर्णन गरेका छन् । अतः इष्टादिकारी नै चन्द्रलोक जान्छन्, पापीहरू जाँदैनन् भन्ने यस सूत्रको अर्थ हो ।

३०६. अपि च सप्त (अ.३ पा.१ अधि.३ सू.१५)

पौराणिकहरू रौरव आदि सात नरकहरू पापफल भोग्ने भूमि हुन् भन्दछन् । अतः धर्मात्माहरूमात्रै चन्द्रलोक जाने अधिकारी हुन्, पापीहरू होइनन् ।

३०७. तत्रापि च तद्व्यापारादविरोधः (अ.३ पा.१ अधि.३ सू.१६)

पापीहरूले यमराजको यातना भोग्दछन् भन्नु ठीक हो । किनभने यद्यपि विभिन्न नरकहरूमा यातना दिने चित्रगुप्तादि फरक फरक देखिन्छन् तापनि ती सबैका काममा जबाफदेही यमराज नै भएका हुँदा यमराजका सहयोगीले दिइने सबै थरी यातनालाई यमयातना भन्दा कुनै विरोध पर्ने देखिँदैन ।

३०८. विद्याकर्मणोरिति तु प्रकृतत्वात् (अ.३ पा.१ अधि.३ सू.१७)

'यथैतयोः पथोर्न कतरेणाचन' इत्यादि श्रुतिमा आएको 'एतयोः' शब्दबाट विद्या र कर्म यी दुवैको ग्रहण हुन्छ । किनभने विद्या र कर्मलाई क्रमशः देवयान र पितृयानरूप दुई मार्गका रूपमा श्रुतिले वर्णन गरेको छ । तु शब्दले 'चन्द्रमसमेव' मा आएको शङ्काको निराकरण गरेको छ ।

३०९. **न तृतीये तथोपलब्धे** (अ.३ पा.१ अधि.३ सू.१८)

तेस्रो मार्गमा पसेका पापीहरू देह प्राप्तिका लागि आहुति सङ्ख्याका नियमले बाँधिदैनन् । किनभने 'जायस्व म्रियस्व' इत्यादि श्रुतिमा सङ्ख्या नियमको अपेक्षाविना नै देह प्राप्त गर्ने भनिएको छ । अतः आहुतिसङ्ख्याको नियम इष्टापूर्त आदि गर्नेका लागि हो अरूका लागि होइन भन्ने यस श्रुतिको भाव हो ।

३१०. **स्मर्यते च लोके** (अ.३ पा.१ अधि.३ सू.१९)

महाभारत आदि ग्रन्थहरूमा द्रोण, धृष्टद्युम्न आदि अयोनिज देखिन्छन्, यो कुरा प्रसिद्ध छ । किनभने द्रोणको योषित् अर्थात् योषा अग्निमा आहुति भएको थिएन । धृष्टद्युम्न आदिको स्त्रीपुरुषविषयक आहुतिहरू भएका थिएनन् । यसकारण पनि आहुतिको नियम छैन ।

३११. **दर्शनाच्च** (अ.३ पा.१ अधि.२०)

लोकमा जरायुज, अण्डज, स्वेदज र उद्भिज्ज गरेर चारथरी देहहरू मध्ये स्वेदज र उद्भिज्ज स्त्रीपुरुषको प्रसङ्गविना नै उत्पत्ति हुन्छ । अतः आहुति सङ्ख्याको नियम नभएको देखिन्छ ।

३१२. **तृतीयशब्दावरोधः संशोकजस्य** (अ.३ पा.१ अधि.३ सू.२१)

स्वेदज अर्थात् संशोकज पनि उद्भिज्ज नै हो तापनि यो जङ्गम हो । यसलाई ऐतरेय श्रुतिले भिन्नै हो पनि भनेको छ । तर छान्दोग्य श्रुतिले उद्भिज्जमा नै गणना गरेको छ । यसको प्रसङ्ग अनुसार यहाँ उल्लेख गरिएको हो ।

⑩ (४) साभाव्यापत्त्यधिकरणम् (सू.२२)

३१३. **साभाव्यापत्तिरुपपत्ते :** (अ.३ पा.१ अधि.४ सू.२२)

जीवहरूको आकाशादिका सरह अर्थात् आकाशजस्तै हुने सम्भावना देखिन्छ । यस सम्बन्धमा 'अथैतमेवाध्वानं पुनर्निवर्तन्ते' इत्यादिबाट चन्द्रलोकको अवरोहणमा जीवहरूको आकाशादिसँग सादृश्यको प्रतिपादन गरिएको छ ।

⑪ (५) नातिचिराधिकरणम् (सू.२३)

३१४. **नातिचिरेण विशेषात्** (अ.३ पा.१ अधि.५ सू.२३)

जीव केही कालसम्ममात्र आकाश आदिका साथ समानरूपले रहेर वर्षाका पानीद्वारा पृथ्वीमा प्रवेश गर्दछ । पृथ्वीमा आएर ब्रीहि आदि भावमा परिणत भएपछि नै 'अतो वै खलु दुर्निष्प्रपतरम्' भनेर श्रुतिले भनेको छ । यसभन्दा पहिले होइन भन्ने यसको भाव हो ।

⑫ (६) अन्याधिष्ठिताधिकरणम् (सू.२४–२७)

३१५. **अन्याधिष्ठितेषु पूर्ववदभिलापात्** (अ.३ पा.१ अधि.६ सू.२४)

जीवअधिष्ठित ब्रीहि आदिमा अनुशयी जीवको संसर्गमात्रै हुन्छ । किनभने जसरी आकाशदेखि वर्षासम्म कुनै कर्मविना पनि जीव प्रवेश गर्दछ, त्यसैगरेर ब्रीहि आदिमा पनि कर्मपरामर्श अर्थात् कुनै कर्मको संसर्गविना पनि अनुशयी जीव प्रवेश गर्ने कुरा श्रुतिमा आएको छ । यसबाट कर्मको परामर्श नहुनाले ब्रीहि आदिमा अनुशयीलाई सुखदुःखादिको साक्षात्कार हुँदैन ।

३१६. **अशुद्धमिति चेन्न शब्दात्** (अ.३ पा.१ अधि.६ सू.२५)

अग्निष्टोम आदि याग पशुहिंसाको कारण अशुद्ध भएको छ। यसैकारण नै त्यस्तो याग गर्नेहरू अनुशयी ब्रीहि आदि स्थावर योनिमा दुःख भोग्न जन्म लिने गर्दछन् भन्न मिल्दैन। किनभने विधिशास्त्र अनुसार अग्निष्टोम गरिन्छ। यसले चित्त शुद्ध हुन्छ र परम्परया यो ज्ञानको साधन हुन्छ। अतः यसमा दुःखहेतुता छैन।

३१७. **रेतः सिग्योगोऽथ** (अ.३ पा.१ अधि.६ सू.२६)

ब्रीह्यादिभाव भएपछि अनुशयीको रेत सिग्भाव हुन्छ। अर्थात् ब्रीह्यादि संसर्गपछि जीवको आफ्नो कर्म अनुसार प्राप्तव्य जन्म अनुकूलको योनिमा वीर्यसेचन गर्न समर्थ ब्रीह्यादिभक्षी प्राणीसँग संसर्ग हुन्छ।

३१८. **योनेः शरीरम्** (अ.३ पा.१ अधि.६ सू.२७)

योनिमा वीर्यको सेचनपछि त्यस योनिबाट सुखदुःखरूपी फल भोग गर्न सक्ने शरीर पैदा हुन्छ। किनभने 'रमणीयचरणा' इत्यादि श्रुतिले यो कुरा भनेको छ। यसैकारण ब्राह्मण आदि योनिमा नै अनुशयीको मुख्य जन्म हो। अन्यत्र होइन।



तेस्रो अध्याय
दोस्रो पाद

⑬ (१) सन्ध्याधिकरणम् (सू.१–६)

३१९. **सन्ध्ये सृष्टिराह हि** (अ.३ पा.२ अधि.१ सू.१)

जाग्रत् र सुषुप्तिका सन्धिमा हुने स्वप्नावस्था व्यावहारिक हो। किनभने 'न तत्र रथा न रथयोगा' इत्यादि श्रुतिबाट त्यो कुरा सिद्ध हुन्छ।

३२०. **निर्मातारं चैके पुत्रादयश्च** (अ.३ पा.२ अधि.१ सू.२)

केही वेदशाखाध्यायीहरू स्वप्नावस्थामा कर्मका निर्माताको प्रतिपादन गर्ने भएका वाक्यहरू पनि पढ्दछन्। त्यसमा कामशब्दबाट पुत्रादिलाई संझनु पर्दछ। यसरी निर्माता र निर्मेय दुवैको श्रुतिमा श्रवण हुन्छ। यसबाट पनि स्वप्नावस्थामा सत्य कुरा नै सृष्टि हुने देखिन्छ।

३२१. **मायामात्रं तु कात्स्‍र्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात्** (अ.३ पा.२ अधि.१ सू.३)

तु शब्द पूर्व पक्षको निराकरणका लागि हो। स्वप्नको सृष्टि शुक्तिरुप्य सरह हो। किनभने देश, काल आदि सम्पूर्ण कुराहरूबाट अभिव्यक्त भएको स्वरूप होइन। अतः स्वप्नप्रपञ्च प्रातिभासिक अर्थात् मायामात्रै हो।

३२२. **सूचकश्च हि श्रुतेराचक्षते च तद्विदः** (अ.३पा.२अधि.१सू.४)

सपनामा जायमान स्त्रीदर्शनादि सत्य हुन् । किनभने शुभाशुभ फलका ती सूचक हुन् । स्वप्नज्ञाताहरू यसलाई राम्रो भन्दछन् । कुनै कुनै सपना अशुभ हुन्छन् । शुक्तिरुप्यादिको ज्ञानजस्तै यो ज्ञान पनि हर्ष र विषादजनक हो । अतः स्वप्नदर्शनलाई शुभ र अशुभादिको सूचक मान्नमा कुनै बाधा पर्ने देखिँदैन ।

३२३. **पराभिध्यानात्तु तिरोहितं ततो ह्यस्य बन्धविपर्ययौ** (अ.३ पा.२ अधि.१ सू.५)

यद्यपि वस्तुतः जीव पनि परमात्मादेखि अभिन्न हो । ईश्वरको जस्तै जीवको पनि सङ्कल्प सत्य हुनुपर्दछ भन्न सकिन्छ । हुनत जीवको अविद्या आदिद्वारा व्यवहित ऐश्वर्य परमात्माका ध्यानबाट अभिव्यक्त हुनसक्तछ । ईश्वरको ज्ञान नभएर नै जीव बन्धनमा पर्दछ र ज्ञान भएपछि मोक्ष हुन्छ, किनभने ज्ञात्वा देवं सर्वपाशापहानिः' भनेर श्रुतिले भनेको छ । यसरी जीव र ईश्वरमा ठूलो भेद नभए पनि जीवको ऐश्वर्य व्यवहित हुने भएबाट जीव सङ्कल्पमात्रले स्रष्टा हुनसक्तैन ।

⑭ (२) **तदभावाधिकरणम्** (सू.७–८)

३२४. **देहयोगाद्वा सोऽपि** (अ.३. पा.२. अधि.१ सू.६)

जीवका ऐश्वर्य आदिको तिरोभाव हुने भनेको पनि जीवको देह आदिमा आत्मत्वाभिमानरूप अविद्याका कारणले नै हो ।

३२५. **तदभावो नाडीषु तच्छ्रुतेरात्मनि च** (अ.३पा.२अधि.२सू.७)

नाडी र आत्मामा सुषुप्ति हुन्छ अर्थात् नाडी, पुरीतत् सबै

ठाउँहरू समुच्चयरूपले सुषुप्तिका स्थान हुन्, विकल्पले होइन। त्यो समुच्चय र दहर परमात्मामा मुख्यरूपमा हुन्छ र नाडी र पुरीतत्मा गौणारूपमा हुन्छ। सारांशमा नाडी, पुरीतत् र दहराकाशसमेत समुच्चयरूपमा सुषुप्तिका स्थान हुन्।

३२६. **अतः प्रबोधोऽस्मात्** (अ.३ पा.२ अधि.२ सू.८)

मुख्यरूपमा परमात्मा अर्थात् दहराकाश नै सुषुप्तिस्थान हो। यसैकारणले नै परमात्माबाटै जीवको प्रबोध हुने भनेर श्रुतिको स्वापाधिकारमा 'सत आगम्य' बाट उपदेश गरिएको छ।

⑨५ (३) कर्मानुस्मृतिशब्दविध्यधिकरणम् (सू.९)

३२७.**स एव तु कर्मानुस्मृतिशब्दविधिभ्यः** (अ.३पा.२अधि.३सू.९)

जुन जीव सुत्तछ, उही जीव नै उठ्तछ, किनभने कर्म, अनु, स्मृति, शब्द र विधिसमेत यी पाँच कारणहरूले गर्दा त्यस्तो हुने गर्दछ। यसमा कर्म भनेको आफूले थालेको काम अर्को दिन गर्ने भनेको हो। अनु भनेको प्रत्यभिज्ञा हो। स्मृति भनेको संस्कारजन्य ज्ञान हो। शब्द भनेको घटपटादिको बोध हुनु हो। विधि भनेको कर्मविधि र विद्याविधि हो। यदि सुतेको पुरुष उठेन भने यी माथि उल्लेख भएका पाँचैओटा हेतुहरू बाधित हुन्छन्। अतः सुतेको जीव नै फेरि उठ्ने कुरा निर्विवाद छ।

⑨६ (४) मुग्धेऽर्धसम्पत्त्यधिकरणम् (सू.१०)

३२८. **मुग्धेऽर्धसम्पत्तिः परिशेषात्** (अ.३ पा.२ अधि.४ सू.१०)

मूर्च्छालाई स्वप्न र जागरित अवस्था भन्न मिल्दैन। किनभने मूर्च्छा अवस्थामा विशेष ज्ञान रहँदैन। त्यसलाई मरण पनि भन्न

मिल्दैन, किनभने मूर्च्छा अवस्थामा प्राण र तातोपन दुवै विद्यमान रहन्छन्। भयानक मुखसमेत हुने भएकाले सुषुप्ति पनि भन्न मिल्दैन। तर परिशेषबाट मूर्च्छावस्थामा हृत्पुण्डरीकावच्छिन्न ब्रह्ममा देहाद्यभिमानविशिष्ट जीवको अर्धलय हुन्छ। अतः उक्त तीनै अवस्थाभन्दा विलक्षण भएको हुँदा मूर्च्छा अर्थात् मुग्धावस्था विलक्षण हो।

⑰ (५) उभयलिङ्गाधिकरणम् (सू.११–२१)

३२९. न स्थानतोऽपि परस्योभयलिङ्गं सर्वत्र हि (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.११)

परब्रह्म परमात्मामा निर्विशेष र सविशेषरूप दुईथरी स्वभाव हुनसक्तैन। किनभने सत्य वस्तुमा दुईथरी धर्म रहने सम्भावना हुँदैन। रहेमा सत्य हुनसक्तैन। अतः निर्विशेष नै बह्म हो, सविशेष होइन।

३३०. न भेदादिति चेन्न प्रत्येकमतद्वचनात् (अ.३पा.२अधि.५ सू.१२)

'चतुष्पाद् ब्रह्म' इत्यादि श्रुतिमा भेदप्रतिपादित भएको हुँदा परब्रह्मको उभयलिङ्गस्वरूप अस्वीकार्य भएको कुरा मान्न सकिँदैन, यसप्रकारको भनाइ पनि ठीक होइन। किनभने 'यश्चायमस्यां पृथिव्याम्.' इत्यादि श्रुतिहरूमा प्रत्येक उपाधिभेदको प्रतिपादनमा अभेदको उल्लेख भएको पाइन्छ।

३३१.अपि चैवमेके (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.१३)

कुनै शाखाध्यायीहरू 'मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति' 'नेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादि श्रुतिवाक्यहरूबाट भेदको निन्दा गर्दै ब्रह्ममा अभेदको नै प्रतिपादन गर्दछन्।

३३२. **अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात्** (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.१४)

'अस्थूलमनणु' इत्यादि प्रतिषेधशास्त्रहरू निर्गुणब्रह्मलाई प्रतिपादन गर्नेगर्दछन् । यसकारण ब्रह्मको निर्धारण निर्विशेषरूपले नै गर्नुपर्दछ । सविशेषरूपले गर्नुहुँदैन ।

३३३. **प्रकाशवच्चावैयर्थ्यम्** (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.१५)

जसरी सूर्य आदिको प्रकाश बाँस आदि बाङ्गा र सोझा उपाधिहरूमा परेर बाङ्गो र सोझोजस्तो आकार लिन्छ। त्यसैगरेर ब्रह्म पनि पृथिवी आदि विभिन्न उपाधिहरू प्राप्त गरेर त्यस्तै त्यस्तै रूप लिन्छ। अतः उपासना प्रकरणमा आएका श्रुतिहरू त्यसै सोपाधिक ब्रह्मलाई नै विषय गर्दछन्। त्यसकारण पनि श्रुति व्यर्थ छैनन्।

३३४. **आह च तन्मात्रम्** (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.१६)

यसैकारण भगवती श्रुतिले 'स यथा सैन्धवघनः' इत्यादि निर्विशेष चैतन्यमात्रको वोधन गरेको छ।

३३५. **दर्शयति चाथो अपिस्मर्यते** (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.१७)

'अथात आदेशो नेति नेति' इत्यादि श्रुतिहरू निषेधमुखबाट नै ब्रह्मको प्रतिपादन गर्दछन्। त्यसैगरेर श्रीमद्भगवद्गीतामा पनि अनादिमत्परं ब्रह्म' इत्यादिबाट निषेधमुखले नै स्मरण गरिएको छ।

३३६. **अत एव चोपमा सूर्यकादिवत्** (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.१८)

जुन कारणले यो आत्मा चैतन्यैकरस परप्रतिषेधद्वारा उपदेष्टव्य हो। यसैबाट 'यथा ह्ययम्' इत्यादि श्रुतिहरूबाट उपाधिकृत सविशेषत्वलाई लिएर नै जलगत सूर्यको प्रतिबिम्ब सरह नै यो जीव हो। यो केवल उदाहरणमात्रै हो। इत्यादि कुराहरूबाट पनि ब्रह्म सविशेष नभएर निर्विशेष नै हो भन्ने सिद्ध हुन्छ।

३३७. **अम्बुवदग्रहणात्तु न तथात्वम्** (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.१९)

जसरी सूर्यादि मूर्तिमान् पिण्डरूप बिम्बभन्दा अलग दूरदेशमा रहेको प्रतिबिम्बाधार मूर्त जल देखिन्छ, त्यसैगरेर आत्माभन्दा सर्वथा पृथक् रूपमा रहेको मूर्त उपाधिलाई भने हामीहरू देख्तैनौं। अतः आत्माको उपाधिलाई जलाशयमा प्रतिबिम्बित सूर्यादि प्रतिबिम्ब सरह मान्न सकिँदैन।

३३८. **वृद्धिह्रासभाक्त्वमन्तर्भावादुभयसामञ्जस्यादेवम्** (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.२०)

जसरी जलान्तर्गत सूर्यबिम्ब जलगत वृद्धि र ह्रासको भागी वस्तुतः हुँदैन। त्यसैगरेर निर्विशेष परमात्मालाई देहादि उपाधिका ह्रास र वृद्धिबाट कुनै प्रभाव पर्दैन। यसै अंशलाई लिएर दृष्टान्त र दार्ष्टान्तिकको परस्पर सादृश्य अत्यन्त ठीक छ। अतः सूर्यादिको दृष्टान्त मिल्ने देखिन्छ। दृष्टान्त र दार्ष्टान्तिकको सर्वांशमा सादृश्य ब्रह्माजीले पनि गर्नसक्तैनन्। यदि सर्वांशमा सामान्य हुने हो भने तिनको दृष्टान्त र दार्ष्टान्तिकभाव नै समाप्त भएर जान्छ।

३३९. **दर्शनाच्च** (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.२१)

प्रतिबिम्बभावरूप देहान्तरानुप्रवेश परब्रह्मलाई ‘पुरश्चक्रे द्विपदः पुरश्चक्रे चतुष्पदः’ इत्यादि श्रुतिमा देख्नसकिन्छ। अतः निर्विशेषरूप ब्रह्म सिद्ध हुन्छ।

(९८) (६) **प्रकृतैतावत्त्वाधिकरणम्** (सू.२२–३०)

३४०. **प्रकृतैतावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च भूयः** (अ.३ पा.२ अधि.६ सू.२२)

ब्रह्मका सम्बन्धमा माथि प्रतिपादित मूर्त र अमूर्त आदि लौकिक

विषयभूत वस्तुमात्रस्वरूपको 'अथात आदेशो नेति नेति' इत्यादि श्रुतिबाट निषेध हुन्छ । त्यसैगरेर 'अन्यत्परमस्ति' यस वाक्यबाट निषेधभएर अवशिष्ट, अधिष्ठानरूप, वाणी र मनभन्दा पर रहेको ब्रह्मको पारमार्थिकरूपलाई नै श्रुति प्रतिपादन गर्दछ ।

३४१. **तदव्यक्तमाह हि** (अ.३ पा.२ अधि.६ सू.२३)

ब्रह्म इन्द्रियग्राह्य होइन । किनभने 'न चक्षुषा गृह्यते' इत्यादि श्रुतिले मात्र ब्रह्मको अव्यक्तरूपलाई बताउँनसक्तछ ।

३४२. **अपि च संराधने प्रत्यक्षानुमानाभ्याम्** (अ.३पा.२अधि.६ सू.२४)

परब्रह्म परमात्मालाई कुनै धीरपुरुष समाधि दशामा जान्नसक्तछ । यो कुरा 'कश्चिद्धीरः' 'यं विनिद्रा जितश्वासाः' आदि श्रुति र स्मृतिहरूबाट जान्न सकिन्छ ।

३४३. **प्रकाशादिवच्चावैशेष्यं प्रकाशश्च कर्मण्यभ्यासात्** (अ.३ पा.२ अधि.६ सू.२५)

जसरी सूर्यको प्रकाश औँला आदि उपाधिले गर्दा भिन्नै जस्तो देखिन्छ । वस्तुतः त्यो एउटै हो । त्यसैगरेर परमात्मा पनि ध्यानादिमा भिन्नैजस्तो भान हुन्छ, वस्तुत त्यो एक रूप हो । किनभने 'तत्वमसि' आदि अभेद श्रुतिको अभ्यासबाट यही सिद्ध हुन्छ ।

३४४. **ततोऽनन्तेन तथा हि लिङ्गम्** (अ.३ पा.२ अधि.६ सू.२६)

भेदको कारण उपाधि भएको हुँदा विद्याबाट भेदलाई नाश गरेर जीव ब्रह्मको एकरूपतामा प्राप्त हुन्छ । किनभने यस कुरालाई बुझाउने 'स यो ह वै तत् परमं ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' इत्यादि श्रुतिवाक्यहरू छन् ।

३४५. उभयव्यपदेशात्त्वहिकुण्डलवत् (अ.३ पा.२ अधि.६ सू.२७)

जसरी सर्प र सर्पको कुण्डलीमा परस्पर सर्परूपबाट र कुण्डलरूपबाट भेद र अभेद छ। त्यसैगरेर जीव र ब्रह्ममा ध्यातृभाव र ध्येयभावबाट भेदाभेद छ। किनभने श्रुतिमा त्यसै कुराको कथन छ।

३४६. प्रकाशाश्रयवद्वा तेजस्त्वात् (अ.३ पा.२ अधि.६ सू.२८)

जसरी प्रकाश र प्रकाशको आश्रय अर्थात् सूर्यको प्रकाश र प्रकाशको आश्रय सूर्यमा फरक छ। किनभने यसमा व्यापकत्व र परिछिन्नत्वभावबाट भेद र अभेदको व्यपदेश गरिएको छ। त्यसैगरेर जीव र ईश्वर अर्थात् ब्रह्मको भेद र अभेद व्यपदेश गरिएको छ।

३४७. पूर्ववद्वा (अ.३ पा.२ अधि.६ सू.२९)

अथवा 'प्रकाशवच्चावैशेष्यम्' भन्ने यस सूत्रमा पहिले भेद काल्पनिक हो र अभेद पारमार्थिक हो भनिसकिएको छ। त्यसै सरह यहाँ पनि त्यसै सिद्धान्तलाई स्वीकार गर्नुपर्दछ।

३४८. प्रतिषेधाच्च (अ.३ पा.२ अधि.६ सू.३०)

'नान्योतोऽस्ति द्रष्टा' इत्यादि श्रुतिबाट र 'नेति नेति' समेतका श्रुतिबाट ब्रह्मका अतिरिक्त अर्थात् ब्रह्मबाहेक अरू सबै चेतन अचेतन प्रपञ्चको निषेध गरिएको हुँदा 'अद्वितीयं ब्रह्म' भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ।

(९९) (७) पराधिकरणम् (सू.३१–३७)

३४९.परमतः सेतून्मानसम्बन्धभेदव्यपदेशेभ्यः (अ.३पा.२अधि.७ सू.३१)

ब्रह्मबाट नै अरू वस्तुहरू पनि उत्पन्न भएका हुन्। किनभने

ब्रह्ममा सेतुत्व, उन्मानत्व, परिच्छिन्नत्व, सम्परिष्वक्तत्व र भेदसमेत देखिन्छ। जस्तै – 'अथ य आत्मा स सेतुः' 'ब्रह्म चतुष्पात्' 'प्राज्ञेनात्मना' 'य एषोन्तरक्षिणि' इत्यादि श्रुतिहरूबाट यो कुरा थाहा हुन्छ। अतः ब्रह्मबाहेकका अरू वस्तुको पनि सिद्धि हुन्छ। (पूर्वपक्ष)

३५०. **सामान्यात्तु** (अ.३ पा.२ अधि.७ सू.३२)

जसरी लोकप्रसिद्ध सेतुको काम जललाई धारणा गर्ने हुन्छ, त्यसैगरेर ब्रह्म पनि जगत्को मर्यादालाई धारणा गर्दछ। यसै विधारकत्वरूप सामान्य धर्मलाई लिएर ब्रह्मलाई सेतु भनिएको हो। अत एव ब्रह्मलाई सेतु भनेकै कारण ब्रह्मभन्दा बाहेक अरू वस्तुहरू पनि भएको सिद्ध हुन आउँदैन। (यो पूर्वपक्षलाई दिएको जबाफ हो।)

३५१. **बुद्ध्यर्थ : पादवत्** (अ.३ पा.२ अधि.७ सू.२३)

जसरी ब्रह्मप्रतीक मनको उपासनाका लागि वागादिको पादत्वेन कल्पना गरिएको हो 'चतुष्पाद ब्रह्म' इत्यादि श्रुतिमा उन्मान अर्थात् परिच्छिन्नत्वको कल्पना ब्रह्मको उपासनाका लागि गरिएको हो। वस्तुतः यो कुरा होइन, किनभने निर्विशेष ब्रह्म उपाधिका विना बुद्धिमा आरुढ हुनसक्तैन। अतः उन्मान मुख्य होइन।

३५२. **स्थानविशेषात्प्रकाशादिवत्** (अ.३ पा.२ अधि.७ सू.३४)

जसरी स्थानविशेषरूप उपाधिबाट नै प्रकाश आकाश इत्यादिमा सम्बन्ध र भेदको व्यपदेश अर्थात् व्यवहार गरिन्छ। त्यसैगरेर आदित्य, चक्षु, बुद्धि इत्यादि स्थानविशेषरूप उपाधिबाट नै परमात्माको औपाधिक सम्बन्ध र भेदको व्यपदेश हुन्छ। अतः ब्रह्मबाहेक अरू कुनै पनि वस्तुको पारमार्थिक रूपमा सत्ता सिद्ध हुँदैन।

३५३. उपपत्तेश्च (अ.३ पा.२ अधि.७ सू.३५)

सुषुप्तिमा जीव र परब्रह्मको सम्बन्ध मुख्य हुनसक्तैन । किनभने 'स्वमपीतो भवति' इत्यादि श्रुतिबाट स्वरूपको नै सम्बन्धरूपबाट व्यपदेश हुन्छ । श्रुति विरुद्ध भएकाले भेद मुख्य होइन ।

३५४. तथाऽन्यप्रतिषेधात् (अ.३ पा.२ अधि.७ सू.३६)

जसरी सेतुत्वादिका व्यपदेशबाट अरू वस्तुको प्रतिपत्ति हुनसक्तैन, त्यसैगरेर 'आत्मैवाधस्तात्' इत्यादि वाक्यहरूबाट अरू वस्तुको निषेध हुनेहुँदा अद्वितीय ब्रह्ममात्रै शेष रहने कुरा सिद्ध हुन्छ ।

३५५. अनेन सर्वगतत्वमायाशब्दादिभ्यः (अ.३ पा.२ अधि.७ सू.३७)

सेतुत्वादिको व्यपदेशमा मुख्यत्व र वस्त्वन्तरत्वको निषेधबाट ब्रह्म सर्वगत भएको कुरा सिद्ध हुन्छ । यसैगरेर 'आकाशवत् सर्वगतश्च नित्यः' इत्यादि व्यापकत्ववाचकशब्दादि हेतुहरूबाट पनि ब्रह्म सर्वगत सिद्ध हुन्छ । शब्दादिमा आदिशब्दबाट 'नित्यः सर्वगतः स्थाणुः' इत्यादिलाई ग्रहण गर्नुपर्दछ ।

(१००) (८) फलाधिकरणम् (सू.३८–४१)

३५६. फलमत उपपत्तेः (अ.३ पा.२ अधि.८ सू.३८)

ईश्वरबाट नै सम्पूर्ण प्राणीहरूले फल प्राप्त गर्दछन् । किनभने कर्म क्षणिक हुनेहुँदा फल प्राप्त हुन असम्भव देखिन्छ । अतः ईश्वर नै कर्मको फलदाता भएको सिद्ध हुन्छ ।

३५७. श्रुतत्वाच्च (अ.३ पा.२ अधि.८ सू.३९)

'स वा एष महानज आत्मान्नादो वसुदानः' इत्यादिबाट ईश्वर नै फलदाता भएको सिद्ध हुन्छ ।

३५८. **धर्मं जैमिनिरत एव** (अ.३ पा.२ अधि.८ सू.४०)

जुन श्रुति र उपपत्तिबाट सिद्धान्ती ईश्वरलाई फलदाता मान्दछन् । त्यसै श्रुति र उपपत्तिबाट जैमिनि आचार्य धर्म अर्थात् यागादिलाई फलदाता मान्दछन् ।

३५९. **पूर्वं तु बादरायणो हेतुव्यपदेशात्** (अ.३ पा.२अधि.८ सू.४१)

तुशब्द शङ्का निवारणका लागि हो । आचार्य बादरायण ईश्वरलाई फलदाता मान्दछन् । किनभने 'एष ह्येव साधु कर्म कारयति' 'अन्नादो वसुदानः' 'लभते च ततः कामान्' इत्यादि श्रुति र स्मृतिहरूले ईश्वरलाई नै धर्म, अधर्म र तिनका फलमा साधनत्वेन वर्णन गरेका छन् ।



तेस्रो अध्याय
तेस्रो पाद

(१०१) (१) सर्ववेदान्तप्रत्ययाधिकरणम् (सू.१–४)

३६०. **सर्ववेदान्तप्रत्ययं चोदनाद्यविशेषात्** (अ.३ पा.३ अधि.१सू.१)

चोदना, फलसंयोग, रूप र समाख्यामा भेद नभएको हुँदा सबै उपनिषद्हरूमा प्रत्यतव्य प्राणादि उपास्यहरूको रूप र प्राणादिविज्ञान पनि एउटै हो ।

३६१. **भेदान्नेति चेन्नैकस्यामपि** (अ.३ पा.३ अधि.१ सू.२)

उपनिषद्हरूमा वर्णित पञ्चाग्निविद्यादि कतिपय विषयहरूमा देखिएका भेदहरूको कारण सबै उपनिषद्हरूमा प्रतिपादित प्राणोपासनादिमा पनि भेद हुन सक्ने भनेर भन्न मिल्दैन । किनभने विभिन्न उपनिषद्हरूमा प्रतिपादित एउटै विद्यामा पनि केही गुणभेद र एकत्र श्रुत ती गुणहरूको अन्यत्र उपसंहार पनि हुनसक्तछ ।

३६२. **स्वाध्यायस्य तथात्वेन हि समाचारेऽधिकाराच्च सववच्च तन्नियमः** (अ.३ पा.३ अधि.१ सू.३)

आथर्वणिकहरूका स्वाध्यायाध्यनको नै शिरोव्रत अङ्ग भएको कुरा उनीहरूकै सदाचारबाट अवगत हुन्छ । यसका साथै 'नैतदचीर्णव्रतोऽधीयते' भन्ने श्रुतिको एतत्शब्दबाट र अध्ययनवाचक

शब्दबाट पनि यो कुरा अवगत हुन्छ । जसरी आथर्वणोक्त सौर्यादि यज्ञहरूको आथर्वणिकहरूसँग नै सम्बन्ध हुन्छ र त्यसैगरेर शिरोक्तव्रत पनि आथर्वणिकहरूसँग नै सम्बन्धित छ । यिनको ब्रह्मविद्यासँग कुनै सम्बन्ध छैन । अतः शिरोक्त व्रत विद्याभेदको निमित्त हुनसक्तैन ।

३६३. **दर्शयति च** (अ.३ पा.३ अधि.१ सू.४)

'सर्वे वेदा यत् पदमामनन्ति' इत्यादि श्रुतिहरू सबै वेदहरूमा प्रतिपाद्य ब्रह्मतत्त्वलाई एकै हो भनेर बताउँछन् । यसबाट पनि सबै उपनिषद्हरूमा प्रतिपाद्य प्राणादिको उपासना पनि एकै हो भन्न सकिन्छ ।

(१०२) (२) उपसंहाराधिकरणम् (सू.५)

३६४. **उपसंहारोऽर्थाभेदाद्विधिशेषवत्समाने च** (अ.३पा.३अधि.२सू.५)

जसरी सर्वत्र अग्निहोत्र एकै हो र त्यसका शेष गुणहरूको उपसंहार हुन्छ, त्यसैगरेर उपासनामा पनि गुणोपसंहार गर्नुपर्दछ । किनभने उपास्यका गुणहरूबाट प्राप्त उपासनारूप अर्थको सबै शाखाहरूमा समानता छ, अर्थात् भेद नभएको कुरा सिद्ध हुन्छ ।

(१०३) (३) अन्यथात्वाधिकरणम् (सू.६–८)

३६५. **अन्यथात्वं शब्दादिति चेन्नाविशेषात्** (अ.३पा.३अधि.३सू.६)

'त्वं न उद्गाथ.' 'तमुद्गीथमुपासाञ्चक्रिरे' इत्यादि श्रुतिहरूमा उद्गीथलाई कर्तारूपबाट र उद्गीथरूपबाट पनि प्राणको उपासनाको प्रतिपादन गर्ने गरी बताइएको छ । यसबाट सजातीय उपासनामा

भेद नै छ भन्न मिल्दैन। किनभने देवताहरू र असुरहरूको सङ्ग्रामको उपक्रम र असुरहरूको पराजय आदि दुइटै समान छन्। अतः यसबाट विद्यामा भेद छैन, विद्या एउटै हो भन्ने सिद्ध हुन्छ।

३६६. न वा प्रकरणभेदात्परोवरीयस्त्वादिवत् (अ.३पा.३अधि.३सू.७)

विद्या एक छैनन्, किनभने 'ओमित्येतदक्षरम्' यसबाट उद्गीथावयव ॐकारमा प्राणादि दृष्टि उपदिष्ट छ र अन्यत्र 'त्वं न उद्गाय' इत्यादि श्रुतिहरूमा सम्पूर्ण सामभक्ति प्राणरूपबाट नै भनिएको छ। अतः उपक्रमको भेद भए पनि 'एष परोवरीयानुद्गीथः' यस श्रुतिबाट विहित परोवरीयस्त्वादिविशिष्ट उद्गीथको उपासना चक्षु आदित्य आदिगत हिरण्यश्मश्रुत्वादिविशिष्ट उपासनाभन्दा भिन्नै हो। जसरी यस सन्दर्भमा विद्या भिन्नै हो त्यसरी नै यसको तात्पर्य बुझ्नुपर्दछ।

३६७. संज्ञातश्चेत्तदुक्तमसि तु तदपि (अ.३ पा.३ अधि.३ सू.८)

दुवै ठाउँमा 'उद्गीथविद्या' भनेर एउटै संज्ञा भएको हुँदा विद्यामा पनि भेद छैन भन्न मिल्दैन। यस सम्बन्धमा 'न वा प्रकरणभेदात्' भन्ने सूत्रमा सिद्धान्ततः उल्लेख भइसकेको छ। जुन भिन्नरूपबाट अग्निहोत्र प्रभृति प्रसिद्ध छन्, ती पनि काठक श्रुतिमा पठित छन्। यसैकारण यसलाई काठक संज्ञा दिइएको हो।

(१०४) (४) व्याप्त्याधिकरणम् (सू.९)

३६८. व्याप्तेश्च समञ्जसम् (अ.३ पा.३ अधि.४ सू.९)

ऋक्, यजु र साममा ॐकार व्याप्त छ। अब यिनमा कुन चाहिँ ॐकारको उपासना गर्ने हो ? भन्ने जिज्ञासा उत्पन्न

हुनसक्तछ । यसमा 'उद्गीथावयव ॐकारको उपासना गर्नुपर्दछ । यसप्रकार ॐकार उद्गीथरूपबाट विशेषित हुन्छ । यसकारण उद्गीथ ॐकारको विशेषण नै हो । यस पक्षमा दोष छैन । चशब्द तु शब्दका अर्थमा आएको छ । अतः अध्यास, अपवाद र ऐक्यपक्षको पनि यसबाट खण्डन भएको छ ।

(१०५) (५) सर्वाभेदाधिकरणम् (सू.१०)

३६९. सर्वाभेदादन्यत्रेमे (अ.३ पा.३ अधि.५ सू.१०)

वाजसनेयी र छान्दोग्य समेत दुवै शाखाहरूका उपनिषद्का प्राणविद्याहरूमा वाक् आदि प्राण वसिष्ठत्वादि गुणयुक्त सुनिएका छन् । कौषीतकी आदि शाखाहरूमा त्यसप्रकार सुनिएको छैन तापनि जुन ठाउँमा वसिष्ठत्वादि गुणहरूको श्रवण भएको छैन, त्यस ठाउँमा पनि वसिष्ठत्वादि गुणहरूको उपसंहार गर्नुपर्दछ । किनभने सबै शाखाहरूमा रहेको प्राणसंवादको प्राणविद्यासँग एकता छ । अतः सम्पूर्ण गुणहरूको सबै ठाउँमा उपसंहार गर्नुपर्ने कुरा सिद्ध हुन्छ ।

(१०६) (६) आनन्दाद्यधिकरणम् (सू.११–१३)

३७०. आनन्दादयः प्रधानस्य (अ.३ पा.३ अधि.६ सू.११)

ब्रह्मका आनन्दस्वरूपत्व आदि धर्मलाई सबै ठाउँमा अर्थात् जहाँ आनन्दस्वरूपत्वादि धर्महरूको श्रवण भएको छैन त्यहाँ पनि उपसंहार गर्नुपर्दछ । किनभने सबै शाखाहरूमा ज्ञेयब्रह्म एक भएको हुँदा विद्या पनि एकै भएको सिद्ध हुन्छ ।

३७१. **प्रियशिरस्त्वाद्यप्राप्तिरुपचयापचयौ हि भेदे** (अ.३ पा.३ अधि.६ सू.१२)

एक ठाउँमा सुनिएको प्रियशिरस्त्व आदि धर्महरू सबै ठाउँमा प्राप्त हुँदैनन् । किनभने मोद, प्रमोद र आनन्दहरूको परस्परको अपेक्षाले गर्दा वृद्धि र ह्रास प्रतीत हुन्छ । ती ब्रह्मका भेद भए पनि स्वाभाविक हुनसक्तछन्, तर ब्रह्म भने अभिन्न एक हो । अतः ती सबै ब्रह्मका स्वाभाविक धर्म होइनन्, आध्यासिक धर्ममात्रै हुन् ।

३७२. **इतरे त्वर्थसामान्यात्** (अ.३ पा.३ अधि.६ सू.१३)

उपास्य धर्मबाट भिन्न केवल ज्ञानप्रयोजन आनन्द आदि धर्महरूको सर्वत्र उपसंहार हुन्छ । किनभने सर्वत्र प्रतिपाद्य ब्रह्मको एकत्व छ ।

(१०७) (७) आध्यानाधिकरणम् (सू.१४–१५)

३७३. **आध्यानाय प्रयोजनाभावात्** (अ.३ पा.३ अधि.७ सू.१४)

'इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्थाः' इत्यादि श्रुतिले अर्थादि पदार्थहरू इन्द्रियभन्दा पर भनेर प्रतिपादन गर्नु ध्यानका लागि कुनै प्रयोजन भएको देखिँदैन । त्यसकारण ध्यानपूर्वक सम्यक्दर्शनका लागि केवल पुरुषलाई सबै पदार्थहरूबाट पर भनेर श्रुतिले भनेको छ ।

३७४. **आत्मशब्दाच्च** (अ.३ पा.३ अधि.७ सू.१५)

'एष सर्वेषु भूतेषु गूढोत्मा न प्रकाशते' भनेर पुरुषमा आत्मशब्दको श्रवण भएको हुँदा यो शब्द आत्मपरक नै भएको देखिन्छ । किनभने श्रुतिबाट त्यस आत्मामा मानान्तरावेद्यत्वरूप अपूर्वको प्रतिपादन हुन्छ ।

(१०८) (८) आत्मगृहीत्यधिकरणम् (सू.१६–१७)

३७५. आत्मगृहीतिरितरवदुत्तरात् (अ.३ पा.३ अधि.८ सू.१६)

'आत्मा वा इदमेक' इत्यादि सृष्टिवाक्यमा आत्मशब्दबाट परमात्माको नै ग्रहण हुन्छ। यसबाट हिरण्यगर्भ आदि अरूको ग्रहण हुँदैन। 'आत्मन आकाशः' इत्यादि अन्य सृष्टिवाक्यहरूमा आत्मशब्दबाट परमात्माको नै ग्रहण हुन्छ। त्यस्तै यहाँ पनि बुझ्नु पर्दछ। किनभने 'स ईक्षत लोकान्नु सृजा इति' र 'स इमांल्लोकानसृजताम्भो मरीचीर्मरमापः' इत्यादि श्रुतिहरूमा आएको ईक्षणपूर्वक सृष्टिकर्तृत्वरूप विशेषण हो। यस विशेषणले अरू श्रुतिहरूमा पनि मुख्यरूपमा परमात्मालाई नै बुझाउँछ।

३७६ अन्वयादिति चेत्स्यादवधारणात् (अ.३ पा.३ अधि.८ सू.१७)

लोकसृष्टिवाक्यको समीक्षा गर्दा हिरण्यगर्भमा नै लोकसृष्टि-वाक्यको अन्वय हुने देखिन्छ। यसकारण यस सन्दर्भमा परमात्मालाई लिनु ठीक हुँदैन भनेर भन्नु ठीक होइन। किनभने 'आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्' भन्ने श्रुतिले परमात्मालाई नै लिएको छ। अतः यहाँ परमात्माको ग्रहण हुन्छ, हिरण्यगर्भको ग्रहण हुँदैन।

(१०९) (९) कार्याख्यानाधिकरणम् (सू.१८)

३७७. कार्याख्यानादपूर्वम् (अ.३ पा.३ अधि.९ सू.१८)

'तद्विद्वांसः श्रोत्रिया अशिष्यन्त' इत्यादि श्रुति अनग्नतासूचनलाई नै प्राणविद्याका अङ्गका रूपमा अपूर्वको विधान गर्दछ। किनभने 'द्विजो नित्यमुपस्पृशेत्' इत्यादि स्मार्तविधिबाट सम्पूर्ण अनुष्ठानाङ्गरूपले

शुद्धिका लागि विधिप्राप्त आचमनको प्राणविद्यामा पनि अनग्नताका विधानका लागि अनुवाद हुन्छ ।

(११०) (१०) समानाधिकरणम् (सू.१९)

३७८. समान एवं चाभेदात् (अ.३ पा.३ अधि.१० सू.१९)

जसरी भिन्न शाखाहरूमा एउटै विद्या छ र गुणहरूको उपसंहार पनि हुन्छ । त्यसैगरेर समान शाखाहरूमा पनि उपसंहार हुनसक्तछ । किनभने मनोमयत्व आदि गुणयुक्त उपास्यको दुवै ठाउँमा अभिन्नरूपबाट प्रतीत हुन्छ ।

(१११) (११) सम्बन्धाधिकरणम् (सू.२०–२२)

३७९. सम्बन्धादेवमन्यत्रापि (अ.३ पा.३ अधि.११ सू.२०)

एउटा शाखामा विभक्तरूपबाट अधीत शाण्डिल्य विद्यामा एकविद्यात्वसम्बन्धबाट परस्पर गुणोपसंहार हुने कुरा योभन्दा पूर्व पनि उल्लेख गरिसकिएको छ । त्यसैगरेर अरू ठाउँमा पनि सत्यविद्यामा एकविद्यात्वरूप सम्बन्धबाट परस्पर गुणोपसंहार हुनसक्तछ । (यो पूर्वपक्ष हो)

३८०. न वा विशेषात् (अ.३ पा.३ अधि.११ सू.२१)

दुवै ठाउँमा उपसंहार गर्नुहुँदैन । किनभने ‘तस्याहः’ ‘तस्याहम्’ यसप्रकार आयतन विशेषको आश्रयबाट नै दुवै उपनिषद्हरूमा विशेषको उपदेश गरिएको छ । अतः पूर्वसूत्रमा आएको पूर्वपक्षलाई मान्यता दिन मिल्दैन ।

३८१. **दर्शयति च** (अ.३ पा.३ अधि.११ सू.२२)

'तस्यैतस्य तदेवरूपम्' इत्यादि अतिदेश विद्यास्थलमा उपसंहार हुँदैन भनेर प्रतिपादन गर्दछ। होइन भने उक्त अतिदेश निरर्थक हुनसक्तछ। अतः माथि आएको उक्त श्रुतिले धर्म अर्थात् गुणको स्थानविशेषमा नियतत्व देखाउँछ।

(११२) (११२) सम्भृत्यधिकरणम् (सू.२३)

१८२. **सम्भृतिद्युव्याप्त्यपि चातः** (अ.३ पा.३ अधि.१२ सू.२३)

'ब्रह्मजेष्ठा वीर्या सम्भृतानि' श्रुतिबाट ज्ञान भएको जुन वीर्यसमृद्धि हो र 'ब्रह्माग्रे जेष्ठं दिवमाततान' यो जुन द्युलोक व्याप्ति हो, यिनको पनि उपसंहार गर्नुहुँदैन। किनभने नामका सरह नै व्यवस्थापक स्थानरूप प्रमाणविशेष विद्यमान रहेको छ।

(११३) (१३) पुरुषविद्याकरणम् (सू.२४)

३८३. **पुरुषविद्यायामिव चेतरेषामनाम्नात्** (अ.३पा.३अधि.१३सू.२४)

पैङ्गिशाखामा पुरुषविद्यामा जसरी पुरुषलाई यज्ञरूपले कल्पना गरिएको छ र त्यस पुरुषको आयुलाई तीन विभाग गरेर तिनलाई सवनरूपबाट कल्पना गरिएको छ। त्यसैगरेर तैत्तिरीयकमा कथन नभएको कुनै गुणविशेषको समानता भएर पनि गुणभेदका अधिकताबाट तैत्तिरीयकमा तिनका धर्मको उपसंहार गर्नुहुँदैन।

(११४) (१४) वेधाद्यधिकरणम् (सू.२५)

३८४. **वेधाद्यर्थभेदात्** (अ.३ पा.३ अधि.१४ सू.२५)

'सर्वं प्रविध्य.' इत्यादि मन्त्रहरूको र 'देवा ह वै सत्रं निषेधुः'

इत्यादि प्रवर्ग्य कर्महरूलाई विद्याहरूमा उपसंहार गर्नुहुँदैन । किनभने 'सर्वं प्रविध्य' इत्यादि मन्त्रहरूबाट प्रकाशित आभिचारिक कर्ममा समवेत अर्थको भेद देखिन्छ, अर्थात् विद्यामा त्यस आभिचारिक कर्मको विनियोग हुनसक्तैन ।

(११५) (१५) हान्यधिकरणम् (सू.२६)

३८५. हानौ तूपायनशब्दशेषत्वात् कुशाछन्दः स्तुत्युपगानवत्तदुक्तम् (अ.३ पा.३ अधि.१५ सू.२६)

सूत्रमा आएको तुशब्द केवल अर्थका लागि हो । केवल हानिका श्रवणमा ताण्डि र आथर्वण दुवै वाक्यमा त्यक्त भए पनि पुण्य र पापको उपादान गर्नुपर्दछ । के कारणले गर्ने भन्दा 'तत्सुकृतदुष्कृते' इत्यादि कौषीतकी रहस्यमा हानका सन्निधिमा हानशब्दापेक्षित उपादानार्थक श्रूयमाण उपायनशब्द हानको अङ्ग भएको हुँदा उपादानका रूपमा लिनुपर्दछ । अश्वरोमका दृष्टान्तबाट विधूत पुण्य र पाप दुवै अन्यत्र अवस्थानापेक्ष हुने भएबाट अरू उपादान हुनुपर्छ । अरू शाखामा रहेका अपेक्षित धर्महरूको अन्यत्र उपसंहार गर्नुपर्दछ । यसमा कुशा आदिको दृष्टान्त दिइएको छ । जस्तै कुशका समान, छन्दका समान, स्तुत्युपगानका समान । यसमा 'तदुक्तम्' भनेर सम्मति दिन्छन् ।

(११६) (१६) साम्परायाधिकरणम् (सू.२७–२८)

३८६. साम्पराये तर्तव्याभावात्तथा ह्यन्ने (अ.३पा.३अधि.१६सू.२७)

देहत्याग गर्नुभन्दा पहिले नै परलोक गमनको साधन भएको विद्याका समयमा अर्थात् ज्ञानप्राप्तिका समयमा नै सम्पूर्ण कर्महरूको नाश हुने कुराको स्वीकार गर्नु युक्तियुक्त देखिन्छ । किनभने

विरजा नदी तरिसकेपछि पुण्य र पापका अरू फल प्राप्त हुनसक्तैनन् । त्यसकारण ताण्ड्यादि अरू शाखा मान्नेहरू पनि जीवनकालमा नै 'अश्व इव रोमाणि' इत्यादि श्रुतिहरूबाट कर्महानिको प्रतिपादन गर्दछन् ।

३८७. छन्दत उभयाविरोधात् (अ.३ पा.३ अधि.१६ सू.२८)

जीवित पुरुषले मात्रै आफनू इच्छा अनुसार विद्याको अनुष्ठान गर्नसक्तछ । यसबाट त्यसको कर्मक्षय पनि जीवनकालमा नै हुन्छ । किनभने कारण विद्यमान भएपछि कार्य तुरुन्तै हुने सम्भावना रहन्छ । विद्याको र कर्मक्षयको निमित्त नैमित्तिक भाव मान्नु उपयुक्त हुन्छ । यसो गर्दा कौषीतकी र ताण्डिशाखा अध्ययन गर्ने दुवै थरीको अर्थात् उभय श्रुतिहरूको विरोध हुँदैन ।

(११७) (१७) गतेरर्थवत्त्वाधिकरणम् (सू.२९–३०)

३८८. गतेरर्थवत्त्वमुभयथाऽन्यथा हि विरोधः अ.३पा.३अधि.१७सू.२९)

देवयानमार्गको सफलता दुई प्रकारले हुनसक्तैन । अर्थात् सगुण विद्यामा हुन्छ र निर्गुण विद्यामा हुँदैन । यदि सर्वत्र उपसंहार गर्ने हो भने 'विद्वान् पुण्यपापे विधूय' इत्यादि श्रुतिका साथ विरोध पर्न जान्छ ।

३८९. उपपन्नस्तल्लक्षणार्थोपलब्धेर्लोकवत् (अ.३पा.३अधि.१७ सू.३०)

गतिलाई उभयथाभावसँग अर्थात् विभाग गरेर व्यवस्था गर्नु एकदम ठीक हो । किनभने गतिको फलीभूत अर्थ पर्यङ्कविद्यामा उपलब्ध हुन्छ । जसरी लोकमा सेतुवासीहरूलाई गङ्गामा पुग्नका लागि मार्गको अपेक्षा हुन्छ तर गङ्गामा बस्नेहरूलाई मार्गको अपेक्षा हुँदैन । सोही कुरा यस प्रसङ्गमा पनि सम्भिनु पर्दछ ।

(११८) (१८) अनियमाधिकरणम् (सू.३१)

३९०. **अनियमः सर्वासामविरोधः शब्दानुमानाभ्याम्** (अ.३ पा.३ अधि.१८ सू.३१)

सबै सगुणोपासनाहरूको मार्गको नियम छैन र प्रकरणका साथ विरोध पनि छैन। किनभने 'तद्य इत्थं विदुः' भन्ने श्रुति र 'शुक्लकृष्णे गती ह्येते' आदि स्मृति भएको हुँदा पनि नियम र विरोध दुवै नभएका शब्द र अनुमान समेतबाट देखिन्छन्।

(११९) (१९) यावदधिकाराधिकरणम् (सू.३२)

३९१. **यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिकाणाम्** (अ.३ पा.३ अधि.१९ सू.३२)

लोकव्यवस्थाको हेतभूत अधिकारमा विनियुक्त व्यक्तिहरू, यथार्थ ज्ञानबाट जसका कर्महरू नाश भएका छन्, त्यस्ता अपान्तरतमा जस्ता ठूला ठूला महर्षिहरूको प्रारब्ध कर्म रहेसम्म अवस्थिति रहन्छ, त्यसपछि मुक्त भएर जान्छन्।

(१२०) (२०) अक्षरध्यधिकरणम् (सू.३३)

३९२. **अक्षरधियां त्ववरोधः सामान्यतद्भावाभ्यामौपसद-वत्तदुक्तम्** (अ.३ पा.३ अधि.२० सू.३३)

अक्षर अर्थात् ब्रह्ममा द्वैतनिषेधबुद्धिलाई उपसंहार गर्नुपर्दछ। सामान्य र तदभाव हेतुबाट अर्थात् द्वैतनिरसनद्वारा सबै ठाउँमा ब्रह्मप्रतिपादन समान हो। सर्वत्र प्रतिपाद्य त्यस ब्रह्मको भाव प्रत्यभिज्ञान पनि हो। अतः यी दुई हेतुबाट उपसंहार गर्नु उचित हुन्छ। दृष्टान्तका रूपमा औपसदलाई लिन सकिन्छ।

(१२१) (२१) इयदधिकरणम् (सू.३४)

३९३. इयदामननात् (अ.३ पा.३ अधि.२१ सू.३४)

'द्वा सुपर्णा.' र 'ऋतं पिबन्तौ.' यी दुई थरी मन्त्रमा आएको विद्या अर्थात् ज्ञानमा फरक छैन। किनभने द्वित्वावच्छिन्नलाई दुवैमा भेदको निरसनबाट प्रतिपादन गरिएको छ।

(१२२) (२२) अन्तराधिकरणम् (सू.३५–३६)

३९४. अन्तरा भूतग्रामवत्स्वात्मनः (अ.३ पा.३ अधि.२२ सू.३५)

यस सूत्रमा पूर्वसूत्रमा आएको 'आमननात्' शब्दको अनुवृत्ति गर्नुपर्दछ। यसकारण 'यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' 'य आत्मा सवान्तर' यी दुई श्रुतिहरूमा पनि स्वात्माको सर्वान्तरत्वको कथन छ। यसबाट दुइटै उपासनालाई एउटै भएको सम्झनुपर्दछ। यसका उदाहरणका रूपमा भूतग्रामवत् अर्थात् 'एको देवः सर्वभूतेषु गूढः' इत्यादि अरू श्रुतिहरूमा सम्पूर्ण भूतसमूहमा सर्वान्तर एउटै आत्मा हो भनिएको छ। अतः यस सम्बन्धमा पनि सोही कुरा बुझ्नुपर्दछ।

३९५. अन्यथा भेदानुपपत्तिरिति चेन्नोपदेशान्तरवत् (अ.३ पा.३ अधि.२२ सू.३६)

यदि विद्याको भेद नमान्ने हो भने आम्नानरूप अभ्यासको उपपत्ति नहोला। यसरी शङ्का गर्नु उचित होइन। किनभने छान्दोग्य श्रुतिमा 'तत्त्वमसि' यस वाक्यको नौपटक अभ्यास गर्दा पनि विद्याको भेद र अनुपपत्ति भएन। अतः यसमा पनि विद्याको भेद र अनुपपत्ति हुँदैन।

(१२३) (२३) व्यतिहाराधिकरणम् (सू.३७)

३९६. व्यतिहारोविशिंषन्ति हीतरवत् (अ.३ पा.३ अ.धि.२३ सू.३७)

'तद्योऽहं सोऽसौ योऽसौ सोऽहम्' इत्यादि श्रुतिबाट उक्त व्यतिहार यहाँ उपासनाका लागि आएको हो। यस्तै कुरा अन्य सर्वात्मत्व आदि उपासनाका लागि पनि भनिएको छ। सोही कुरा यस प्रसङ्गमा पनि सम्झनु पर्दछ। अतः यो व्यतिहार ध्यान गर्न र समान विषयमा उपसंहार गर्न योग्य छ।

(१२४) (२४) सत्याद्यधिकरणम् (सू.३८)

३९७. सैव हि सत्यादयः (अ.३ पा.३ अधि.२४ सू.३८)

जुन अनन्तरविद्या हो त्यो नै सत्यविद्या हो, यहाँ आएको 'हि' शब्द हेतुका अर्थमा हो। अतः 'तद्यत् तत्सत्यम्' इत्यादिबाट प्रकृत उपास्य हिरण्यगर्भ नै आकर्षित हुन्छ। यसरी उपास्य एक हुने भएपछि विद्यामा भेद हुँदैन। अतः युक्तिबाट विद्याको ऐक्य भएपछि सबै सत्य आदि गुणहरूको उपसंहार गर्नुपर्दछ भन्ने यस सूत्रको भाव हो।

(१२५) (२५) कामाद्यधिकरणम् (सू.३९)

३९८. कामादीतरत्र तत्र चायतनादिभ्यः (अ.३पा.३अधि.२५सू.३९)

सत्यकामत्व आदि गुणहरूलाई बृहदारण्यकोपनिषद्मा उपसंहार गर्नुपर्दछ र सर्ववशित्व आदि गुणहरूलाई छान्दोग्यमा उपसंहार गर्नुपर्दछ। किनभने आयतन आदि दुवै ठाउँमा समान हृदयात-नसेतुव्यपदेश आदि कारण भएका हुँदा त्यसरी उपसंहार गर्नुपर्दछ भनिएको हो।

१२६ (२६) आदराधिकरणम् (सू.४०–४१)

३९९. आदरादलोपः (अ.३ पा.३ अधि.२६ सू.४०)

भोजनको लोप भएपछि पनि अग्निहोत्रको लोप नहुने देखिन्छ, किनभने 'पूर्वोऽतिथिभ्योऽश्नीयात्' इत्यादिबाट जाबाल श्रुतिमा प्राणाग्निहोत्रमा आदर गरेको छ। (यो पूर्वपक्षको सूत्र हो।)

४००. उपस्थितेऽतस्तद्वचनात् (अ.३ पा.३ अधि.२६ सू.४१)

भोजनद्रव्य प्राप्त भएपछि त्यसैबाट प्राणाग्निहोत्र गर्नुपर्दछ। किनभने 'तद्यद्भक्तं प्रथममागच्छेत्तद्धोमीयम्' इत्यादि वाक्यहरू श्रुतिमा आएका देखिन्छन्। आदरवचन ता भोजन प्राप्त भएपछिको अवस्थालाई लिएर नै हो भन्ने यस उत्तरपक्षका सूत्रको अर्थ हो।

१२७ (२७) तन्निर्धारणाधिकरणम् (सू.४२)

४०१. तन्निर्धारणानियमस्तद्दृष्टेः पृथग्ध्यप्रतिबन्धः फलम् (अ.३ पा.३ अधि.२७ सू.४२)

कर्माङ्गका रूपले आश्रित उपासनाहरूको नित्य सम्झेर अनुष्ठान गरिँदैन। किनभने सो कुरा 'तेनोभौ कुरुतः' इत्यादि श्रुतिमा देखापर्दछ। हुनत यसमा पनि उपासनाको भिन्नै फल सुनिएको छ। तर पनि नित्यका सरह अनुष्ठानको विधान भने छैन। यो कुरा पृथक् आदिबाट भनिएको छ। जसबाट कर्मफलभन्दा अरू नै वीर्यवत्तरत्वात्मक कर्मसमृद्धिरूप फल उपलब्ध हुन्छ। यसबाट कर्माङ्गत्व उपासनामा नभएको कुरा सिद्ध हुन्छ।

(१२८) (२८) प्रदानाधिकरणम् (सू.४३)

४०२. प्रदानवदेव तदुक्तम् (अ.३ पा.३ अधि.२८ सू.४३)

'यथेन्द्राय राज्ञे' भनेर इन्द्र देवता एउटै भए पनि राजाधिराज आदि गुणहरूका भेदले गर्दा त्यससँग सम्बन्धित देवतामा भेद देखिन्छ। जसरी एकविद्यामा पनि वायु, प्राण आदि स्वरूपको अभेद भएर पनि आध्यात्मिक आदि अवस्थाका भेदबाट गुणमा भेद देखिएको हो। यो कुरा 'नाना वा' इत्यादि सूत्रमा आचार्य जैमिनिले पूर्व काण्डमा भनेका छन्।

(१२९) (२९) लिङ्गभूयस्त्वाधिकरणम् (सू.४४–५२)

४०३. लिङ्गभूयस्त्वात्तद्धि बलीयस्तदपि (अ.३पा.३अधि.२९सू.४४)

वाजसनेयकका अग्निरहस्यमा अग्निको स्वतन्त्ररूपमा नै वर्णन गरिएको छ। किनभने 'यत्किञ्चेमानि भूतानि' इत्यादि अनेक लिङ्गरूप प्रमाणहरू स्वतन्त्रताका प्रतिपादक हुन्। प्रकरणादिका अपेक्षाबाट लिङ्गप्रमाण बलवान् पनि छन्। यसका सम्बन्धमा 'श्रुतिलिङ्गवाक्यप्रकरणस्थानसमाख्यानाम्' भन्ने सूत्रमा आचार्य जैमिनिले भनिसकेका छन्।

४०४. पूर्वविकल्पः प्रकरणात् स्यात् क्रिया मानसवत् (अ.३ पा.३ अधि.२९ सू.४५)

सङ्कल्पात्मक मनश्चित् आदि अग्निहरू स्वतन्त्र छैनन्। तर प्रकरण अनुसार पूर्वमा आएको क्रियामय अग्निको यो सङ्कल्पात्मक अग्नि अङ्ग नै हो। जस्तै 'मनोग्राहं गृह्णाति' इत्यादि द्वादशाहमा सुनिएको मानसग्रह बार र दिनका बीचमा रहेको दशौँ दिनको पनि अङ्गजस्तै हो। त्यस्तै नै प्रकृत कर्मका अङ्गभूत यी अग्निहरू हुन्।

४०५. अतिदेशाच्च (अ.३ पा.३ अधि.२९ सू.४६)

'एकोऽग्निस्तावान्' इत्यादि श्रुतिबाट इष्टकाचित अग्निसादृश्यको उपदेश गरिएको छ। यसबाट पनि अग्निहरूको क्रियाशेष नै मान्नु युक्त हुनेदेखिन्छ।

४०६. विद्यैव तु निर्धारणात् (अ.३ पा.३ अधि.२९ सू.४७)

विद्यास्वरूप मनश्चिदादि अग्निहरू स्वतन्त्र हुन्। किनभने 'ते हैते विद्याचितः' भनेर अवधारण गरिएको छ।

४०७. दर्शनाच्च (अ.३ पा.३ अधि.२९ सू.४८)

मनश्चित् आदि गरिएका स्वातन्त्र्यबोधक पूर्वोक्त लिङ्गहरू दृष्ट छन्। अतः ती अग्निहरू स्वतन्त्र हुन्।

४०८. श्रुत्यादिबलीयस्त्वाच्च न बाधः (अ.३ पा.३ अधि.२९ सू.४९)

श्रुति आदिमा जुन आदि शब्द आएको छ, त्यसबाट लिङ्ग र प्रकरणलाई ग्रहण गर्नुपर्दछ। यसरी श्रुति, लिङ्ग र वाक्यको अधिक बल भएको हुँदा दुर्बल कर्मप्रकरणले मन आदिको स्वातन्त्र्यको बाध गर्नसक्तैन।

४०९. अनुबन्धादिभ्यः प्रज्ञान्तरपृथक्त्ववद्दृष्टश्च तदुक्तम् (अ.३ पा.३ अधि.२९ सू.५०)

सूत्रमा आएको अनुबन्धादि शब्दबाट अतिदेशलाई ग्रहण गर्नुपर्दछ। 'ते मनसैवाधीयन्त' इत्यादिबाट मन आदि वृत्तिहरूमा कर्माङ्गत्वको सम्पादन गर्ने भन्ने बुझ्नुपर्दछ। अनुबन्ध आदि हेतुहरूबाट मनश्चित् आदि स्वतन्त्र छन्। जस्तै शाण्डिल्य आदि अरू विद्याहरू स्वतन्त्र छन्। यसबाट राजसूयको प्रस्ताव श्रुत ब्राह्मण आदिबाट गरिने र

अवेष्टिको चाहिँ केवल राजाबाट गरिने राजसूय यागबाट उत्कर्ष जसरी देखिएको छ, त्यसैगरेर यहाँ पनि सम्झनुपर्दछ । यही कुरा नै 'क्रत्वर्थायामिति' इत्यादि सूत्रमा पूर्वकाण्डमा भनिसकिएको छ ।

४१०. **न सामान्यादप्युपलब्धेर्मृत्युवन्नहि लोकापत्तिः** (अ.३ पा.३ अधि.२९ सू.५१)

यद्यपि मनश्चित् प्रभृति मानसत्वरूप धर्महरू समान छन् तापनि तिनलाई क्रियाका अङ्ग भने मान्नसकिँदैन । यसभन्दा पहिले भनिएका श्रुति आदि प्रमाणहरूबाट मनश्चित् आदिको स्वतन्त्ररूपबाट उपलब्धि हुन्छ । जस्तै – 'स वा एष' र 'अग्निर्वै मृत्युः' इत्यादिबाट अग्नि र आदित्य पुरुषमा मृत्युशब्दको प्रयोग समान देखिन्छ तापनि पूर्ण समान भने होइन । अथवा 'असौ वाव लोको.' इत्यादि श्रुतिमा आएको समित् आदि समान भएर पनि द्युलोकमा अग्नित्वको प्राप्ति हुँदैन । परस्पर वैजात्य रहन्छ । त्यसैगरेर मानस र मानसिक अग्निहरूको मानसिकत्व समान भएर पनि यी विजातीय नै हुन् ।

४११. **परेण च शब्दस्य ताद्विध्यं भूयस्त्वात्त्वनुबन्धः** (अ.३ पा.३ अधि.२९ सू.५२)

मानसाग्नि ब्राह्मणको उत्तर ब्राह्मणका साथ मध्यस्थ ब्राह्मणको समानता भएका कारण ताद्विध्यं नै हो, अर्थात् जसरी उत्तर ब्राह्मणमा चित् अग्निमा लोकदृष्टिरूप स्वतन्त्र विधित्व छ, त्यसैगरेर प्रकृत मध्यस्थ ब्राह्मणमा पनि सम्झनु पर्दछ ।

(१३०) (३०) ऐकात्म्याधिकरणम् (सू.५३–५४)

४१२. **एक आत्मनः शरीरे भावात्** (अ.३ पा.३ अधि.३ सू.५३)

चार्वाकहरू शरीर बाहेक अर्को आत्माको सत्ता मान्दैनन् ।

किनभने शरीर रहेमा उपलब्धी हुन्छ र शरीर नरहेमा उपलब्धि हुँदैन। यसरी अन्वयव्यतिरेकबाट उपलब्धि हुने र नहुने हुन्छ। अतः शरीरातिरिक्त अर्को आत्मा लौकायतिकहरू मान्दैनन्।

४१३. **व्यतिरेकस्तद्भावाभावित्वान्न तूपलब्धिवत्** (अ.३ पा.३ अधि.३ सू.५४)

शरीर र आत्मा एउटै होइन। यिनमा परस्पर भेद छ। किनभने मृत्युका अवस्थामा शरीर रहँदै पनि आत्मधर्म अर्थात् ज्ञान रहँदैन। भूतको उपलब्धि भूतको धर्म होइन, त्यो भन्दा भिन्नै हो। त्यसैगरेर भौतिक शरीरमा उपलब्धि धर्म होइन भिन्नै हो। आत्मा भन्नु र उपलब्धि भन्नु एउटै वस्तु हो। यो वेदान्तको मत हो।

(१३१) (३१) अङ्गावबद्धाधिकरणम् (सू.५५–५६)

४१४. **अङ्गावबद्धास्तु न शाखासु हि प्रतिवेदम्** (अ.३पा.३अधि.३१सू.५५)

सूत्रमा आएको तुशब्द पूर्वपक्षको निरसनका लागि हो। अङ्गाश्रित ती उपासनाहरू प्रत्येक वेदान्तमा केवल आ–आफ्ना शाखाहरूमा विद्यमान उद्गीथावलम्बिनीमात्र नभएर अरू शाखीय उद्गीथको पनि अवलम्बन गर्दछन्। किनभने 'उद्गीथमुपासीत' इत्यादिमा अविशेष उद्गीथ आदिको श्रुति नै हेतु हो।

४१५. **मन्त्रादिवद्वाऽविरोधः** (अ.३ पा.३ अधि.३१ सू.५६)

एक शाखामा विहित उद्गीथ आदि अर्को शाखामा कथित उद्गीथ आदिमा प्राप्ति भएर पनि कुनै विरोध छैन मन्त्रादिकासरह। अर्थात् जसरी तण्डुलपेषणका लागि अश्मादानको 'कुटुरुरसि' इत्यादि एक ठाउँमा आम्नात मन्त्रलाई अरू शाखाहरूमा प्राप्ति

गरे पनि विरोध रहँदैन। त्यस्तै यसमा पनि सम्भनुपर्दछ। वाशब्द दृष्टान्तप्रदर्शनका लागि हो।

(१३२) (३२) भूमज्यायस्त्वाधिकरणम् (सू.५७)

४१६. **भूम्नः क्रतुवज्ज्यायस्त्वं तथा हि दर्शयति** (अ.३ पा.३ अधि.३२ सू.५७)

'प्राचीनशाल औपमन्यवः' इत्यादिमा समस्तोपासनाको नै प्रधानरूपमा प्रतिपादन गरिएको छ। जस्तै दर्शपूर्णमास क्रतुमा एउटै साङ्ग प्रधानको प्रयोग हुन्छ। भिन्नाभिन्नै व्यस्त प्रयाज आदिको प्रयोग हुँदैन। त्यस्तै यस विषयमा पनि सम्भनुपर्छ। यहाँ समस्तोपासनाको नै मुख्यरूपमा कथन छ। यो श्रुति पनि प्राचीनशाला आदिसँग भनिएको व्यस्त उपासनाको निन्दा गर्दै कैकेय राजाद्वारा भनिएको समस्त उपासनाको नै प्रतिपत्ति देखाइएको छ।

(१३३) (३३) शब्दादिभेदाधिकरणम् (सू.५८)

४१७. **नाना शब्दादिभेदात्** (अ.३ पा.३ अधि.३३ सू.५८)

विद्या एक नभएर अनेक छन्। किनभने वेद, उपासीत इत्यादि शब्दहरूको भेद छ। आदिशब्दबाट उपास्य गुणका भेदले ग्रहण हुन्छ।

(१३४) (३४) विकल्पाधिकरणम् (सू.५९)

४१८. **विकल्पोऽविशिष्टफलत्वात्** (अ.३ पा.३ अधि.३४ सू.५९)

सगुण विद्याको विकल्प हुनु ठीक छ। किनभने वेद्यवस्तुको साक्षात्काररूप अभिन्नफल हुने हुँदा विकल्प मान्नुपरेको हो।

(१३५) (३५) **काम्याधिकरणम्** (सू.६०)

४१९. **काम्यास्तु यथाकामं समुच्चीयेरन्न वा पूर्वहेत्वभावात्** (अ.३ पा.३ अधि.३५ सू.६०)

अदृष्टद्वारा फलको हेतुभूत काम्य विद्याको यथेष्ट अनुष्ठान गर्नुपर्दछ। अथवा नगरे पनि हुन्छ। किनभने यसमा विकल्पप्रयोजक हेतुको अभाव छ।

(१३६) (३६) **यथाश्रयभावाधिकरणम्** (सू.६१–६६)

४२०. **अङ्गेषु यथाश्रयभावः** (अ.३ पा.३ अधि.३६ सू.६१)

कर्माङ्गोद्गीथाश्रित विद्याहरूमा समुच्चयबाट अनुष्ठानको नियम छ। जसरी त्रतुहरूमा आश्रित अङ्गहरूको अनुष्ठानको नियम छ।

४२१. **शिष्टेश्च** (अ.३ पा.३ अधि.३६ सू.६२)

विधान भएको हुँदा पनि यो अङ्ग सरह समुच्चय हो।

४२२. **समाहारात्** (अ.३ पा.३ अधि.३६ सू.६३)

ऋग्वेदका ब्राह्मण ग्रन्थमा विहित शस्त्रका प्रणवको र सामवेदका ब्राह्मणमा विहित उक्थका प्रणवको ऐक्यका चिन्तनको माहात्म्य भन्ने भएका अनुसमाहाररूप लिङ्गबाट पनि कर्माङ्गमा आश्रित सर्ववेदविहित विद्याहरूको समुच्चय हुन्छ।

४२३. **गुणसाधारण्यश्रुतेश्च** (अ.३ पा.३ अधि.३६ सू.६४)

'तेनेयं त्रयी विद्या वर्तते' इत्यादि उद्‌गीथ उपासनामा गुणभूत ॐकारका सबै कर्महरूमा साम्यको प्रतिपादन गरिएको हुँदा पनि समुच्चय हो ।

४२४. **न वा तत्सहभावाश्रुतेः** (अ.३ पा.३ अधि.३६ सू.६५)

तुशब्दार्थक वाशब्द पूर्वपक्षको खण्डन गर्नका लागि हो । अङ्गाश्रित उपासनाहरू समुच्चित होइनन् । किनभने 'ग्रह गृहीत्वा' इत्यादिबाट अङ्गको जसरी सहभाव सुनिन्छ, त्यसैगरेर ती उपासनाहरूको सहभाव सुनिँदैन ।

४२५. **दर्शनाच्च** (अ.३ पा.३ अधि.३६ सू.६६)

'एवंविद्ध वै ब्रह्मा' इत्यादि श्रुतिमा अङ्गाश्रित उपासनाहरूको समुच्चय देखिँदैन । अतः ती उपासनाहरूका विषयमा समुच्चयको शङ्का गर्नु उचित छैन ।



तेस्रो अध्याय
चौथो पाद

(१३७) (१) पुरुषार्थाधिकरणम् (सू.१–१७)

४२६. पुरुषार्थोऽतः शब्दादिति बादरायणः (अ.३पा.४अधि.१ सू.१)

यसै औपनिषद् आत्मज्ञानबाट नै मोक्षरूप पुरुषार्थ सिद्ध हुन्छ। किनभने 'तरतिशोकमात्मवित्' भन्ने श्रुति भएको कुरा आचार्य बादरायण भन्दछन्।

४२७. शेषत्वात्पुरुषार्थवादो यथान्येष्विति जैमिनिः (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.२)

आत्मा कर्ता हो, यसैकारण आत्माको ज्ञान पनि पर्णताका समान कर्मको अङ्गभूत आत्माद्वारा क्रतुको अङ्ग हो। किनभने फलशून्य भएर आत्मा कर्माङ्गको आश्रयण गर्दछ। यहाँ विशेषणका असिद्धिको खण्डनका लागि पुरुष विशेषण आएको हो। जसरी अन्य द्रव्यसंस्कार कर्ममा अपाप फलश्रुति अर्थवाद हो, त्यसैगरेर 'तरति' पनि पुरुषार्थवाद हो। यो आचार्य जैमिनीको मत हो।

४२८. आचारदर्शनात् (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.३)

'जनको ह वैदेहो बहुदक्षिणेन यज्ञेनेजे' इत्यादि श्रुतिबाट जनक समेतका ब्रह्मज्ञानीहरूको विद्याका साथ कर्मको आचरण देखिन्छ। यसबाट पनि विद्या कर्मको अङ्ग भएको थाहा लाग्दछ।

४२९. **तच्छ्रुतेः** (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.४)

'यदेव विद्यया करोति.' इत्यादि श्रुतिबाट पनि विद्यामा कर्माङ्गत्वको श्रवण भएको छ। यसबाट पनि विद्या कर्मको अङ्ग भएको प्रतीत हुन्छ।

४३०. **समन्वारम्भणात्** (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.५)

'तं विद्याकर्मणी समन्वारभेते' इत्यादि श्रुतिबाट विद्या र कर्मको समन्वय देखिन्छ। यसबाट पनि विद्या कर्मको अङ्ग भएको भन्न सकिन्छ।

४३१. **तद्वतो विधानात्** (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.६)

'आचार्यकुलाद्वेदमधीत्य' इत्यादि श्रुतिबाट सम्पूर्ण वेदविद्याहरूले सम्पन्न पुरुषका निमित्त कर्मको विधान गरिन्छ। यसबाट पनि विद्या कर्माङ्ग हो।

४३२. **नियमाच्च** (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.७)

यसैगरेर 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः' इत्यादि श्रुतिबाट जीवनपर्यन्त कर्माचरणको नियम पालना गर्नुपर्ने देखिन्छ। अतः यसबाट विद्या कर्माङ्ग हो।

४३३. **अधिकोपदेशात्तु बादरायणस्यैवं तद्दर्शनात्** (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.८)

सूत्रमा आएको तुशब्दमाथि विभिन्न सूत्रहरूमा आएको पूर्वपक्षको मतको निराकरणका लागि हो। निष्फल भएर कर्माङ्गको आश्रय भएको हुँदा तत्त्वज्ञान कर्माङ्ग हो भनेर पूर्वपक्षीले भन्नु ठीक होइन, किनभने हेतुमा विशेष्यको असिद्धि देखिन्छ। किनभने संसारी

जीवभन्दा भिन्नै चिन्मात्र भोक्तृत्वादिरहित ब्रह्मको कथन भएको हुनाले असिद्धि देखिन्छ । चिन्मात्राश्रयत्व नै तत्त्वज्ञान हो । अतः यहाँ विशेष्यको असिद्धि छ । यसकारण तत्त्वज्ञानको फलश्रुति पनि अर्थवाद होइन । यस सम्बन्धमा आचार्य बादरायणको मत ठीक देखिन्छ । 'यः सर्वज्ञः सर्ववित्' इत्यादि श्रुतिमा चिन्मात्र ब्रह्मको दर्शन भएबाट अधिकोपदेशलाई व्यर्थ मान्नु हुँदैन ।

४३४. **तुल्यं तु दर्शनम्** (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.९)

तत्त्वज्ञान कर्मशेष होइन । किनभने 'एतद्धस्म वै तत्पूर्वे' इत्यादि श्रुतिहरू यसमा पनि समान नै आचारको दर्शन बताउँछन् । तुशब्दले कर्मशेषको बलवत्ता देखाउँछ ।

४३५. **असार्वत्रिकी** (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.१०)

'यदेव विद्यया करोति' इत्यादि श्रुतिहरूले सबै विद्याको विषय गर्दैनन् । किनभने त्यो केवल प्रकृत उद्गीथविद्यापरक हो ।

४३६. **विभागः शतवत्** (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.११)

'तं विद्याकर्मणी समन्वारभेते' इत्यादि श्रुतिमा विद्या एकथरी पुरुषको र कर्म अर्कोथरी पुरुषको अनुगमन गर्दछन् । जसरी १०० रूपैयाँलाई दुईजना व्यक्तिहरूमा बराबर बाँड्दा ५०, ५० रूपैयाँ भागमा पर्दछ, त्यस्तै यस विषयमा पनि बुझ्नु पर्दछ ।

४३७. **अध्ययनमात्रवतः** (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.१२)

'आचार्यकुलाद्वेदमधीत्य.' भन्ने श्रुतिवाक्य अनुसार जसले वेदको अध्ययन गरेकोछ, उसैलाई नै कर्मको विधान गरिन्छ । तर जसलाई औपनिषदात्मज्ञान भएकोछ त्यसका लागि कर्मको विधान गरिँदैन ।

४३८. **नाविशेषात्** (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.१३)

'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविशेषत् शतं समाः' भन्ने वेदवाक्यले तत्त्वज्ञानी पुरुषलाई विषय गर्दैन। किनभने विद्वान् भन्ने विशेष वाक्य उक्त श्रुतिमा देखिँदैन।

४३९. **स्तुतयेऽनुमतिर्वा** (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.१४)

अथवा तत्त्वज्ञानीका लागि यदि कर्मको विधान गरिएको छ भने पनि त्यो विधान विद्वान्का स्तुतिका लागि हो। अर्थात् विद्वान् भएर पनि यदि कुनै विद्वान्ले जीवनपर्यन्त कर्म गरेता पनि विद्याका सामर्थ्यले उसलाई कर्मले छुन सक्तैन। यसरी यो स्तुत्यर्थक हो, विधान होइन।

४४०. **कामकारेण चैके** (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.१५)

अरू पनि धेरै विद्वान्हरूले स्वेच्छाले नै आफ्ना सन्तान आदिको त्याग गरेका थिए। यो कुरा 'एतद्ध स्म वै तत्पूर्वे विद्वांसः.' भन्ने श्रुतिबाट स्पष्ट हुन्छ। यस सूत्रबाट तत्त्वज्ञान कर्मको अङ्ग होइन। यसमा विद्वान्को स्वेच्छाले प्रजा त्याग आदि लिङ्ग हो।

४४१. **उपमर्दं च** (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.१६)

'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाऽभूत्.' भन्ने श्रुतिले कर्मानुष्ठानका हेतु भएका अविद्याकृत क्रियाकारकफलको विद्याद्वारा उपमर्द हुन्छ भनेको छ। यसरी उपमर्द भएपछि अविद्याको अभाव हुन्छ। यसबाट पनि ब्रह्मविद्या कर्माङ्ग होइन भन्ने थाहा हुन्छ।

४४२. **ऊर्ध्वरेतःसु च शब्दे हि** (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.१७)

संन्यास आश्रमका निम्ति नै ब्रह्मविद्या श्रुत भएको हुँदा पनि ब्रह्मविद्या कर्माङ्ग होइन। किनभने संन्यास आश्रम 'त्रयो धर्मस्कन्धाः'

इत्यादिमा सुनिएको छ । अतः यसको अप्रसिद्धिको शङ्का पनि गर्न मिल्दैन ।

(१३८) (२) परामर्शाधिकरणम् (सू.१८–२०)

४४३. परामर्शं जैमिनिरचोदना चापवदति हि (अ.३पा.४अधि.२सू.१८)

'ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति' इत्यादि शास्त्र अन्धपरम्परान्यायले प्राप्त संन्यासाश्रमको अनुवादक हो । किनभने यस वाक्यमा विधायक लिङ् लकार आदि छैनन् । यो आचार्य जैमिनिको मत हो । विरहा इत्यादि श्रुति संन्यासाश्रमको प्रतिषेध पनि गर्दछन् ।

४४४. अनुष्ठेयं बादरायणः साम्यश्रुतेः (अ.३ पा.४ अधि.२ सू.१९)

पारिव्राज्यको अनुष्ठान गर्नुपर्दछ भनेर आचार्य बादरायण मान्दछन् । किनभने 'त्रयो धर्मस्कन्धाः' भन्ने यस श्रुतिमा अन्य श्रुतिमा विहित अन्य आश्रमहरूको भन्ने यस वाक्यबाट अनुदित गार्हस्थ्यका साथ समानताको श्रवण भएको छ ।

४४५. विधिर्वा धारणवत् (अ.३ पा.४ अधि.२ सू.२०)

अथवा 'त्रयो धर्मस्कन्धाः' यस वाक्यमा आश्रमका विधिलाई नै स्वीकार गर्नुपर्दछ, अनुवाद होइन । यद्यपि आश्रमका विधानमा वाक्यभेद होला तथापि आश्रम अपूर्व हुनाले वाक्यभेद पनि इष्ट नै हुन्छ । एकवाक्यताको प्रतीति भएर पनि अपूर्वार्थ विधिको दृष्टान्त दिन सकिन्छ । धारणवत् अर्थात् अधस्तात्, यसमा सुराको तल्लोभागमा समिध्धारणको विधिका साथ एक वाक्यताको प्रतीति भएर पनि माथि धारण गर्नु अपूर्व हुनेहुँदा एकवाक्यता भङ्ग हुन्छ तापनि यसलाई एकवाक्यताको विधि जस्तै मानिन्छ । अतः प्रकृतमा पनि यस्तै मान्नुपर्दछ ।

(१३९) (३) स्तुतिमात्राधिकरणम् (सू.२१–२२)

४४६. स्तुतिमात्रमुपादानादिति चेन्नापूर्वत्वात् (अ.३पा.४अधि.३ सू.२१)

उद्गीथादि उपासनाहरूमा श्रूयमाण 'स एष रसानां रसतमः परमः' इत्यादि सम्पूर्ण वाक्यहरू कर्माङ्गोद्गीथ उपादान भएका हुँदा यो केवल स्तुति गर्दछ भन्न मिल्दैन। किनभने कर्माङ्ग उद्गीथ उपासनाहरू र रसतमत्व आदि गुणहरू अपूर्व हुन् , अर्थात् अरू प्रमाणहरूबाट अप्राप्त छन्। अतः यिनको पनि शास्त्रमा विधान छ।

४४७. भावशब्दाच्च (अ.३ पा.४ अधि.३ सू.२२)

'उद्गीथोपासीत' 'सामोपासीत' इत्यादि विधायक शब्दबाट पनि 'स एष' इत्यादि वाक्यहरू गुणविधायक नै हुन्।

(१४०) (४) पारिप्लवाधिकरणम् (सू.२३–२४)

४४८. पारिप्लवार्था इति चेन्न विशेषितत्वात् (अ.३पा.४अधि.४सू.२३)

'अथ ह याज्ञवल्क्यस्य द्वे भार्ये' इत्यादि आख्यायिकाहरू पारिप्लवनामक कर्मका अङ्गहरू हुन् भन्नु ठीक होइन। किनभने 'पारिप्लवमाचक्षीत' इत्यादिबाट उपक्रम गरेर 'मनुर्वैवस्वतो राजा' इत्यादि वाक्यशेषमा केही आख्यायिकाहरूको विशेषरूपमा उपादान गरिएको छ। अश्वमेध यज्ञमा पुत्रादि परिवारयुक्त राजालाई यसप्रकारका कथाहरू सुनाइन्थ्यो। यसैलाई पारिप्लवनामक कर्म भनिन्छ।

४४९. तथा चैकवाक्यतोपबन्धात् (अ.३ पा.४ अधि.४ सू.२४)

त्यसैगरेर ती आख्यायिकाहरू पारिप्लवका लागि होइनन्।

यसबाट विद्यास्तुत्यर्थ नै यिनलाई मान्नु पर्दछ । किनभने सन्निहित ततद्विद्याहरूका साथ एकवाक्यताको सम्बन्ध भएको मान्नुपर्दछ ।

(१४१) (५) अग्नीन्धनाद्यधिकरणम् (सू.२५)

४५०. अत एव चाग्नीन्धनाद्यनपेक्षा (अ.३ पा.४ अधि.५ सू.२५)

पहिलो अधिकरणमा ब्रह्मविद्या स्वतन्त्र पुरुषार्थको हेतु हो भनेर उल्लेख गरिसकिएको छ । अतः विभिन्न आश्रममा विहित कर्महरूको अपेक्षा ब्रह्मविद्याले राख्तैन ।

(१४२) (६) सर्वापेक्षाधिकरणम् (सू.२६–२७)

४५१. सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत् (अ.३ पा.४ अधि.६ सू.२६)

विद्या आफ्नू उत्पत्तिका लागि सबैथरी आश्रमकर्मको अपेक्षा राख्तछ । 'तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन' इत्यादि श्रुतिमा आएको विविदिषाद्वारा यज्ञादि कर्ममा ज्ञानसाधनत्वको श्रवण छ भनेर भन्न मिल्दैन । किनभने मोक्षका लागि कर्मको आवश्यकता पर्दैन । 'अश्ववत्' जसरी घोडाको योग्यता अनुरूप रथमा लगाइन्छ, हलो जोत्न लगाइँदैन । त्यसैगरेर कर्म पनि अयोग्य हुनाले त्यसको मोक्षमा अपेक्षा रहँदैन ।

४५२. शमदमाद्युपेतः स्यात्तथापि तु तद्विधेस्तदङ्गतया तेषामवश्यानुष्ठेयत्वात् (अ.३ पा.४ अधि.६ सू.२७)

हुनता 'विविदिषन्ति' इत्यादि श्रुतिमा वर्तमान कालको प्रयोग भएको हुँदा विधि होइन । तर पनि ब्रह्मज्ञानका अभिलाषीहरू शमदमादि

षट्सम्पत्तिले युक्त हुनु आवश्यक छ। किनभने विद्याका अङ्गका रूपमा 'तस्मादेववित्' भन्ने श्रुतिले शमदमादिसाधनको विधान गरेको छ। ती साधनहरू विहित भएका हुँदा अवश्य अनुष्ठेय हुन्।

(१४३) (७) सर्वान्नानुमत्यधिकरणम् (सू.२८–३१)

४५३. सर्वान्नानुमतिश्च प्राणात्यये तद्दर्शनात् (अ.३पा.४अधि.७सू.२८)

'न ह वाऽस्यानन्नं जग्धं भवति' इत्यादि श्रुतिद्वारा प्राण नै निस्कन लाग्यो भनेमात्रै रक्सी बाहेक अरू जुनसुकै खालको अन्न पनि खानु हुने वेदको अनुज्ञा छ। यो कुरा छान्दोग्य उपनिषद्मा आएको चाक्रायणको उपाख्यानबाट स्पष्ट हुन्छ।

४५४. अबाधाच्च (अ.३ पा.४ अधि.७ सू.२९)

भक्ष र अभक्षको विभाग गर्ने शास्त्र अवाधित छ। यसबाट 'न ह वा एवंविदि' भन्ने श्रुति चाहिँ अर्थवादमात्र हो।

४५५. अपि च स्मर्यते (अ.३ पा.४ अधि.७ सू.३०)

आपत्तिकालमा विद्वान् र अविद्वान्का लागि सर्वान्नभक्षण शास्त्रमा उल्लेख भएको पाइन्छ, जस्तै 'जीवितात्ययमापन्नो योऽन्नमत्ति यतस्ततः। लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवाम्भसा॥' 'मद्यं नित्यं ब्राह्मणो वर्जयेत्' यसरी आपत्कालमा मद्यबाहेक सर्वान्न भक्षणको विधान शास्त्रमा पाइन्छ।

४५६. शब्दश्चातोऽकामकारे (अ.३ पा.४ अधि.७ सू.३१)

स्वेच्छाप्राप्त प्रवृत्तिका निराकरणमा नै 'तस्मात् ब्राह्मणः सुरां न पिबेत्.' इत्यादि शब्द अर्थात् श्रुति आएको हो। यसकारण पनि

प्राणविद्का लागि सर्वान्नभक्षणको अनुज्ञा अर्थवाद मात्रै हो ।

(१४४) (८) आश्रमकर्माधिकरणम् (सू.३२–३५)

४५७. **विहितत्वाच्चाश्रमकर्मापि** (अ.३ पा.४ अधि.८ सू.३२)

तुशब्दको साटो आएको चशब्द पूर्वपक्षको खण्डनका लागि हो । जुन व्यक्ति मुमुक्षु होइन, उसले पनि आश्रमसम्बन्धी कर्महरूको अनुष्ठान गर्नुपर्दछ । किनभने 'यावज्जीवमग्निहोत्रं जुहोति' भन्ने श्रुतिबाट अमुमुक्षुका लागि पनि यो विहित छ ।

४५८. **सहकारित्वेन** (अ.३ पा.४ अधि.८ सू.३३)

विद्या अर्थात् ज्ञानका उपार्जनमा वा उत्पादनमा सहकारीरूपबाट चित्तशुद्धिका माध्यमद्वारा कर्म कारण हुन आउँछ । यसप्रकार विद्याङ्ग भएका कारण नित्यकर्मको अनुष्ठान अवश्य पनि गर्नुपर्दछ । किनभने यज्ञादि श्रुतिहरू विद्याङ्गरूपबाट कर्मको विधान गर्दछन् ।

४५९. **सर्वथापि त एवोभयलिङ्गात्** (अ.३ पा.४ अधि.८ सू.३४)

नित्य र विद्यार्थ भएका हुँदा यज्ञादि कर्महरूको अनुष्ठान गर्नुपर्दछ । किनभने 'यज्ञेन विविदिषन्ति' 'अनाश्रितः कर्मफलम्' इत्यादि श्रुति र स्मृतिहरू समेत दुवैले विधान गरेका छन् ।

४६०. **अनभिभवं च दर्शयति** (अ.३ पा.४ अधि.८ सू.३५)

ब्रह्मचर्यादि साधनहरूबाट सम्पन्न मनुष्य राग आदि पञ्चक्लेशहरूबाट पराजित हुँदैन । यो कुरा 'एष ह्यात्मा न नश्यति यं ब्रह्मचर्येणानुविन्दते' आदि श्रुतिहरूले प्रतिपादन गरेका छन् ।

(१४५) (९) विधुराधिकरणम् (सू.३६–३९)

४६१. अन्तरा चापि तु तद्दृष्टेः (अ.३ पा.४ अधि.९ सू.३६)

आश्रमरहित पुरुषहरूलाई पनि ब्रह्मविद्याको अधिकार छ। किनभने श्रुति र स्मृतिहरूमा रैक्व आदि अनाश्रमीहरूलाई ब्रह्मविद्यामा अधिकार भएको देखिन्छ।

४६२. अपि च स्मर्यते (अ. ३ पा.४ अधि.९ सू.३७)

त्यसैगरेर अनाश्रमी संवर्त आदिको पनि योगीका रूपबाट श्रवण हुन्छ। अर्थात् संवर्त आदिको योगीको रूपमा नाम सुनिन्छ।

४६३. विशेषानुग्रहश्च (अ.३ पा.४ अधि.९ सू.३८)

त्यस्तै अरू रैक्व प्रभृति अनाश्रमीहरूलाई पनि जप आदि ज्ञानहेतुभूत कर्मविशेषबाट विद्यामा अधिकार भएको सुनिन्छ।

४६४. अतस्त्वितरज्ज्यायो लिङ्गाच्च (अ.३ पा.४ अधि.९ सू.३९)

अनाश्रमित्वबाट भन्दा आश्रमित्वबाट नै चाँडै विद्या प्राप्त हुन्छ। किनभने 'तेनैति ब्रह्मवित्पुण्यकृत्तैजसश्च' इत्यादि श्रुतिमा पुण्यकृत्व विशेषणरूप श्रुति लिङ्ग हो।

(१४६) (१०) तद्भूताधिकरणम् (सू.४०)

४६५. तद्भूतस्य तु नातद्भावो जैमिनेरपि नियमातद्रूपा–भावेभ्यः (अ.३ पा.४ अधि.१०. सू.४०)

जसले उत्तम आश्रम प्राप्त गरेको छ, उसको त्यस उत्तम

आश्रमबाट निवृत्ति हुनसक्तैन भनेर आचार्य जैमिनि भन्दछन् । किनभने यसका नियम, अतद्रूप र अभाव यी कारणहरू हुन् । वनमा जाने र फेरि त्यहाँबाट न फर्कने यो नियम हो । प्रत्यवरोहबोधक श्रुतिको अभाव अतद्रूप हो र शिष्टाचारको अभाव अभाव हो ।

(१४७) (११) अधिकाराधिकरणम् (सू.४१–४२)

४६६. न चाधिकारिकमपि पतनानुमानात्तदयोगात् (अ.३ पा.४ अधि.११ सू.४१)

अधिकरण शास्त्रबाट प्राप्त आधिकारिक प्रायश्चित्त अर्थात् गर्दभालम्भनरूप प्रायश्चित्त नैष्ठिक ब्रह्मचारीका लागि होइन । किन कि 'आरूढो नैष्ठिकं धर्मं यस्तु प्रच्यवते पुनः । प्रायश्चितं न पश्यामि येन शुद्धचेत् स आत्महा' भन्ने अनिवर्त्य पातित्य श्रुत्यनुमापक स्मृति छ । अतः प्रायश्चित्त असम्भव देखिन्छ भनेर पूर्वपक्षी भन्दछन् ।

४६७. उपपूर्वमपि त्वेके भावमशनवत्तदुक्तम् (अ.३ पा.४अधि.११सू.४२)

यस सूत्रमा आएको तु शब्द पूर्वपक्षीको विचारका खण्डन वा निषेधका लागि हो । यो महापातक नभएको हुँदा प्रायश्चित्त हुनसक्तछ । किनभने यो उपपातक हो । यसैकारण उपकुर्वाण ब्रह्मचारीका सरह नैष्ठिक ब्रह्मचारीको पनि प्रायश्चित्त छ । जस्तै उपकुर्वाण ब्रह्मचारीले यदि मद्यमांस खायो भने उसको व्रत लोप हुन्छ र उसको पुनः संस्कार हुन्छ । यसैगरेर नैष्ठिक ब्रह्मचारी यदि कहीं आफ्नो व्रतबाट भ्रष्ट भयो भने उसको पनि प्रायश्चित्त हुन्छ । यी सबैको विचार वा विवेचना पूर्वमीमांसाको 'समा विप्रतिपत्तिः स्यात्' भन्ने सूत्रमा गरिएको छ ।

(१४८) (१२) बहिरधिकरणम् (सू.४३)

४६८. **बहिस्तूभयथापि स्मृतेराचाराच्च** (अ.३पा.४अधि.१२ सू.४३)

उपर्युक्त अनुसार प्रायश्चित्त गरेपछि पनि तिनीहरूलाई शिष्टजनले बहिष्कार गर्नुपर्दछ। किनभने 'प्रायश्चितं न पश्यामि' 'आरूढपतितं दृष्ट्वा' इत्यादिबाट निन्दाको स्मरण र शिष्टाचार पनि देखाइएको छ ।

(१४९) (१३) स्वाम्यधिकरणम् (सू.४४–४६)

४६९. **स्वामिनः फलश्रुतेरित्यात्रेयः** (अ.३ पा.४ अधि.१३ सू.४४)

साङ्ग प्रधान उपासनाको कर्ता यजमान नै हो भनेर आचार्य आत्रेय भन्दछन्। किनभने 'वर्षति हास्मै' इत्यादि फल उपासकका लागि नै हो भन्ने सुनिन्छ।

४७०. **आर्त्विज्यमित्यौडुलोमिस्तस्मै हि परिक्रियते** (अ.३ पा.४ अधि.१३ सू.४५)

अङ्गकर्मको कर्ता ऋत्विक् भएको कुरा आचार्य औडुलोमि बताउँछन्। किनकि दक्षिणा आदिबाट यजमानले ऋत्विक्लाई किन्दछ ।

४७१. **श्रुतेश्च** (अ.३ पा.४ अधि.१३ सू.४६)

'या वै काञ्चन यज्ञे ऋत्विज.' इत्यादि श्रुतिबाट ऋत्विक्कर्तृक उपासनाको फल यजमानलाई जान्छ। यसप्रकार श्रवण भएको हुँदा कर्माङ्गको कर्ता ऋत्विक् हो भन्ने सिद्ध हुन्छ।

(१५०) (१४) सहकार्यान्तरविध्यधिकरणम् (सू.४७–४९)

४७२. सहकार्यन्तरविधिः पक्षेण तृतीयं तद्वतो विध्यादिवत् (अ.३ पा.४ अधि.१४ सू.४७)

विध्यादि शब्दवाच्य मुख्यविधिमा अङ्गविधि सरह 'तस्माद् ब्राह्मणः पण्डित्यं निर्विद्य बाल्येन तिष्ठासेत्' इत्यादि श्रुति वाक्यमा अवगम्यमान पाण्डित्य र बाल्यभन्दा भिन्नै आत्मज्ञानसहकारीको नियमविधिरूप विधि हो। यो आत्मज्ञानीका लागि पूर्वसंस्कारप्रयुक्त भेदज्ञानको प्राबल्यले गर्दा एक पक्षमा अप्राप्त श्रुत्युक्त तृतीय मौनशब्दवाच्यको विधान गर्दछ भन्ने सिद्ध हुन्छ।

४७३. कृत्स्नभावात्तु गृहिणोपसंहारः (अ.३ पा.४ अधि.१४ सू.४८)

सूत्रमा आएको तुशब्द विशेषणार्थक हो। गृहस्थाश्रम र आश्रमान्तरविहित शम आदिको गृहस्थाश्रममा उपसंहार गरिएको छ। गृहस्थाश्रमबाट अन्यत्र उपसंहार गरिएको छैन।

४७४. मौनवदितरेषामप्युपदेशात् (अ.३ पा.४ अधि.१४ सू.४९)

जसरी मौन र गृहस्थाश्रम श्रुतिसम्मत छन्, त्यसैगरेर ब्रह्मचर्याश्रम र वानप्रस्थाश्रम पनि श्रुतिसम्मत छन्। अतः यी दुईथरी आश्रमको विशेष महत्त्व छ। 'इतरेषाम्' यो बहुवचन व्यक्तिहरूको आनन्त्यका अभिप्रायले आएको हो।

(१५१) (१५) अनाविष्काराधिकरणम् (सू.५०)

४७५. अनाविष्कुर्वन्नन्वयात् (अ.३ पा.४ अधि.१५ सू.५०)

बालकका सरह आफ्ना आफ्ना ज्ञान र वैराग्यलाई बाहिर

प्रकट नगर्दै केवल शुद्ध भाव होस् भन्दै 'अव्यक्तलिङ्गाः, अव्यक्तचाराः' इत्यादि श्रुतिहरूबाट विधान गरिन्छ । मुक्ति पर्यन्त ज्ञान अनुगत भइरहन्छ ।

(१५२) (१६) **ऐहिकाधिकरणम्** (सू.५१)

४७६. ऐहिकमप्यप्रस्तुतप्रतिबन्धे तद्दर्शनात् (अ.३पा.४अधि.१६ सू.५१)

फलोन्मुख विद्यासँग अविरुद्ध फल भएको कर्मबाट प्रतिबन्धको अभाव भएपछि यसै जन्ममा विद्याको उत्पत्ति हुनसक्तछ । तर प्रतिबन्ध विद्यमान रहेमा जन्मान्तरमा पनि विद्याको उत्पत्ति हुनसक्तछ । भन्ने कुरामा कुनै नियम छैन । किनभने 'गर्भ एवैतच्छयानो वामदेवो एवमुवाच' इत्यादि श्रुतिमा यसप्रकार अनियम देखिन्छ ।

(१५३) (१७) **मुक्तिफलाधिकरणम्** (सू.५२)

४७७. एवं मुक्तिफलानियमस्तदवस्थावधृतेस्तदवस्थावधृतेः (अ.३ पा.४ अधि.१७ सू.५२)

ब्रह्मसाक्षात्कारका समान मुक्तिफलमा पनि कुनै नियम छैन । अर्थात् यसै जन्ममा नै मोक्ष प्राप्ति हुन्छ भन्ने नियम छैन । किनभने 'ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति' इत्यादि श्रुतिहरूमा साक्षात्कार पछि मोक्षावस्थाको अवधारण विद्यमान देखिन्छ । दुईपटक पदको उच्चारण अध्यायको परिसमाप्तिको परिसूचक हो ।



चौथो अध्याय

पहिलो पाद

(१५४) (१) आवृत्त्यधिकरणम् (सू.१–२)

४७८. आवृत्तिरसकृदुपदेशात् (अ.४ पा.१ अधि.१ सू.१)

दुर्विज्ञेय आत्मसाक्षात्कार आवृत्तिविशिष्ट श्रवणादिबाट साध्य हुने भएको हुँदा श्रवणलाई बारम्बार आवृत्ति गर्नुपर्दछ। किन कि ‘श्रोतव्यो मन्तव्यः’ इत्यादि श्रुतिहरूबाट त्यसको बारम्बार उपदेश गरिएको छ। ‘वेद’ ‘उपासीत’ इत्यादिको श्रवणबाट उपास्यको साक्षात्काररूप फलको हेतुभूत उपासनाको आवृत्ति गर्नुपर्ने भनेर बुझ्नुपर्दछ।

४७९. लिङ्गाच्च (अ.४ पा.१ अधि.१ सू.२)

‘रश्मींत्वं पर्यावर्तयात्’ भन्ने यस श्रुति वाक्यले धेरै किरणहरूका उपासनाको विधान गर्दै ज्ञानको आवृत्ति देखाएको छ। यसकारण यस न्यायबाट साक्षात्कारका साधनहरूको आवृत्ति गर्नुपर्दछ।

(१५५) (२) आत्मत्वोपासनाधिकरणम् (सू.३)

४८०. आत्मेति तूपगच्छन्ति ग्राहयन्ति च (अ.४पा.१अधि.१ सू.३)

ब्रह्म आत्मा हो भनेर ध्यान गर्नुपर्दछ। किनभने जाबाल श्रुतिमा ‘त्वं वा अहमस्मि’ भनेर आत्मालाई ब्रह्मरूपबाट अङ्गीकार गरिएको छ र ‘तत्त्वमसि’ इत्यादि महावाक्यहरूको ज्ञान पनि

गराइएको छ । 'मनो ब्रह्म' इत्यादि वाक्यहरू सरह 'तत्त्वमसि'लाई गौण मान्नु हुँदैन । प्रत्यक्षसँग विरोध पनि छैन । किनभने प्रत्यक्ष नै देखिने भएको हुँदा पारमार्थिक विषयमा संशय हुँदैन ।

(१५६) (३) प्रतीकाधिकरणम् (सू.४)

४८१. **न प्रतीके नहि सः** (अ.४ पा.१ अधि.३ सू.४)

प्रतीकोपासनामा अहङ्ग्रह गर्नुहुँदैन । किनभने के प्रतीकमा आत्मतत्त्वका अनुभवका बलबाट अहग्रह हुन्छ ? अथवा श्रुतिप्रपादित हुनाले या जीवदेखि अभिन्न हुनाले हुन्छ ? यी विकल्पहरूमा पहिलो विकल्प घट्न सक्तैन । किनभने उपासक आत्मरूपबाट प्रतीकको अनुभव गर्दैन । दोस्रो विकल्प पनि घट्न सक्तैन । किनभने त्यसको श्रवण छैन । तेस्रो विकल्प पनि मिल्ने देखिँदैन, किनभने प्रतीक स्वरूपतः ब्रह्मभन्दा अभिन्न हुनसक्तैन । अतः प्रतीकमा अहङ्ग्रह गर्नु नहुने कुरा सिद्ध हुन आउँछ ।

(१५७) (४) ब्रह्मदृष्टयधिकरणम् (सू.५)

४८२. **ब्रह्मदृष्टिरुत्कर्षात्** (अ.४ पा.१ अधि.४ सू.५)

प्रतीकमा नै ब्रह्मदृष्टि गर्नुपर्दछ । किन कि ब्रह्म उत्कृष्ट हो । निकृष्टमा उत्कृष्टदृष्टि गरेपछि निकृष्टमा उत्कृष्टता आउँछ । जस्तै मन्त्रीमा राजाको दृष्टि गर्नाले मन्त्रीको उत्कर्ष हुन्छ ।

(१५८) (५) आदित्यादिमत्यधिकरणम् (सू.६)

४८३. **आदित्यादिमतयश्चाङ्ग उपपत्तेः** (अ.४ पा.१ अधि.५ सू.६)

उद्गीथ आदि कर्माङ्गमा आदित्यादि मति गर्नु पर्दछ । किनभने

यस्तो गर्दाखेरि कर्मसमृद्धिरूप फलको उपपत्ति हुन्छ ।

(१५९) (६) आसीनाधिकरणम् (सू.७–१०)

४८४. आसीनः सम्भवात् (अ.४ पा.१ अधि.६ सू.७)

उपासना गर्दा बसेर नै गर्नुपर्दछ । हिँडेर उपासना गर्दा चित्तको विक्षेप हुन्छ । बसेर उपासना गर्दा निर्विघ्न उपासना सम्पादन हुन्छ ।

४८५. ध्यानाच्च (अ.४ पा.१ अधि.६ सू.८)

उपासना पनि ध्यानरूप भएको हुँदा ध्यान गर्दा एक विषयमा केन्द्रित हुनुपर्ने हुन्छ । बसेरै ध्यान गर्ने बक आदिमा प्रसिद्धि छ । अतः बसेरै उपासना गर्नुपर्ने सिद्ध हुन्छ ।

४८६. अचलत्वं चापेक्ष (अ.४ पा.१ अधि.६ सू.९)

'ध्यायतीव पृथिवी' इत्यादि श्रुतिमा पृथिवीको अचलताको अपेक्षा गरेर ध्यानको उपचार गरिएको छ । यसबाट बसेर नै उपासना गर्नुपर्ने कुरा थाहा हुन्छ ।

४८७. स्मरन्ति च (अ.४ पा.१ अधि.६ सू.१०)

'शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मनः' इत्यादि गीताको वचन अनुसार पनि उपासनाका लागि शिष्ट जनहरू आसनको नै विधान गर्दछन् ।

(१६०) (७) एकाग्रताधिकरणम् (सू.११)

४८८. यत्रैकाग्रता तत्राविशेषात् (अ.४ पा.१ अधि.७ सू.११)

जुन ठाउँमा अर्थात् देश र कालमा मनको एकाग्रता हुन्छ,

त्यस देशमा उपासना गर्नुपर्दछ। किनभने श्रुतिमा कहीँ पनि देशविशेषको श्रवण छैन।

(१६१) (८) आप्रयणाधिकरणम् (सू.१२)

४८९. **आ प्रयणात्तत्रापि हि दृष्टम्** (अ.४ पा.१ अधि.८ सू.१२)

मरणपर्यन्त उपासना गर्नुपर्दछ। किन कि 'स यावत् क्रतु.' इत्यादि श्रूतिबाट उपास्यका प्रत्ययको अनुवृत्ति देखिएको छ। अतः मरणपर्यन्त अहङ्ग्रहोपासना गर्नुपर्दछ। यही कुरा सिद्ध हुन्छ।

(१६२) (९) तदधिगमाधिकरणम् (सू.१३)

४९०. **तदधिगम उत्तरपूर्वाधयोरश्लेषविनाशौ तद्व्यपदेशात्** (अ.४ पा.१ अधि.९ सू.१३)

ब्रह्मसाक्षात्कार भएपछि उत्तर र पूर्व पापहरूको अश्लेष र विनाशसमेत हुन्छ। उत्तरार्ध भनेको ब्रह्मसाक्षात्कार भएपछिको पाप र पूर्वार्ध भनेको ब्रह्मसाक्षात्कार हुनुभन्दा पहिलेका पापहरू हुन्। यिनको अशलेष र नाशसमेत हुन्छ। किन कि 'यथा पुष्करपलाश' र 'तद्यथेषीकातूलमग्नौ' इत्यादि श्रुतिहरूबाट उत्तर र पूर्व पापहरूको अश्लेष र विनाशको समेत प्रतिपादन गरिएको छ।

(१६३) (१०) इतरासंश्लेषाधिकरणम् (सू.१४)

४९१. **इतरस्याप्येवमसंश्लेषः पाते तु** (अ.४ पा.१ अधि.१० सू.१४)

पूर्व र उत्तर पुण्यको पनि पूर्व र उत्तर पापका सरह अश्लेष

र विनाश हुन्छ। ब्रह्मविद्का बन्धनका कारण पुण्य र पापको अभाव हुनेभएपछि मुक्ति अवश्य नै हुन्छ।

(१६४) (११) अनारब्धाधिकरणम् (सू.१५)

४९२.अनारब्धकार्ये एव तु पूर्वे तदवधेः (अ.४पा.१ अधि.११ सू.१५)

जुन कर्मको फल शुरु भएको छैन त्यस्ता सञ्चित पुण्य र पापहरू ज्ञानबाट नष्ट हुन्छन्। किनभने 'तस्य तावदेव चिरम्' इत्यादि श्रुतिबाट देहविनाशरूप अवधिको पनि ज्ञान हुन्छ।

(१६५) (१२) अग्निहोत्राद्यधिकरणम् (सू.१६–१७)

४९३. अग्निहोत्रादि तु तत्कार्यायैव तद्दर्शनात् (अ.४पा.१अधि.१२सू.१६)

अग्निहोत्रादि नित्यनैमित्तिक कर्महरू तत्त्वज्ञानसाध्यमोक्षरूप कार्यका लागि हुन्। किनभने यज्ञादिश्रुतिमा कर्महरूलाई ज्ञानका हेतुका रूपमा प्रतिपादन गरिएको छ।

४९४. अतोऽन्यापि ह्येकेषामुभयोः (अ.४ पा.१ अधि.१२ सू.१७)

काण्वशाखामा वर्णित अग्निहोत्रादि कर्म स्वर्ग जाने साधनका रूपमा भएको कुरा आचार्य जैमिनि र बादरायण ठान्दछन्।

(१६६) (१३) विद्याज्ञानसाधनाधिकरणम् (सू.१८)

४९५. यदेव विद्यते हि (अ.४ पा.१ अधि.१३ सू.१८)

अङ्गाश्रित उपासनासँग जुन कर्म सहकृत हुन्छ, त्यही कर्म नै

यस जन्ममा ब्रह्मज्ञानको साधन हुनसक्तछ । किनभने 'यदेव विद्यया' इत्यादि श्रुतिहरू उपासना सहितको कर्मलाई नै ज्ञानको साधन मान्दछन् ।

(१६७) (१४) इतरक्षपणाधिकरणम् (सू.१९)

४९६. भोगेन त्वितरे क्षपयित्वा सम्पद्यते (अ.४पा.१अधि.१४ सू.१९)

अरू अनारब्ध कर्म बाहेकका आरब्ध पुण्य र पापहरू भोगबाट नाश गरेपछिमात्रै ज्ञान प्राप्त हुन्छ ।



चौथो अध्याय
दोस्रो पाद

(१६८) (१) वागधिकरणम् (सू.१–२)

४९७. **वाङ् मनसि दर्शनाच्छब्दाच्च** (अ.४ पा.२ अधि.१ सू.१)

अन्तःकरण अर्थात् मनमा वाग्वृत्तिको लय हुन्छ। किनभने व्यवहारमा मनको वृत्ति विद्यमान रहँदा रहँदै पनि वाक्वृत्तिको लय भएको देखिन्छ। वृत्ति र वृत्तिमान्को अभेद विवक्षा भएको हुँदा यसबाट अर्थात् भावव्युत्पत्तिबाट वाक्शब्दलाई वृत्तिपरक मानिन्छ। अतः प्रयुक्त वाक्शब्दको अनुपपत्ति देखिँदैन।

४९८. **अत एव सर्वाण्यनु** (अ.४ पा.१ अधि.१ सू.२)

दर्शनादि हेतुबाट नै सम्पूर्ण चक्षु आदि इन्द्रियहरूको वृत्तिमात्रै वृत्तिविशिष्ट मनमा लय हुन्छ। इन्द्रियहरूको स्वरूपतः मनमा लय हुँदैन।

(१६९) (२) मनोऽधिकरणम् (सू.३)

४९९. **तन्मनः प्राण उत्तरात्** (अ.४ पा.२ अधि.२ सू.३)

सम्पूर्ण इन्द्रियहरूका वृत्तिको लयस्थान त्यो मन पनि प्राणमा गएर वृत्तिद्वारा लीन हुन्छ। किनभने 'मनः प्राणे' भनेर श्रुतिले भनेको छ।

(१७०) (३) अध्यक्षाधिकरणम् (सू.४–६)

५००. सोऽध्यक्षे तदुपगमादिभ्यः (अ.४ पा.२ अधि.३ सू.४)

त्यो प्राण वृत्तिरहित भएर जीवमा रहन्छ। किनभने जीवमा प्राणको उपगम, अनुगम र अवस्थानसमेत सुनिन्छ। 'एवमेवेम-मात्मानम्.' यो उपगम हो। 'तमुत्क्रामन्तम्.' यो अनुगम हो। 'सविज्ञानो भवति.' यो अवस्थान हो। यिनै हेतुका कारणले प्राण जीवमा लीन हुन्छ।

५०१. भूतेषु तच्छ्रुतेः (अ.४ पा.२ अधि.३ सू.५)

तेज आदि देहारम्भक पाँच भूतहरूबाट उपहित जीवमा प्राणका वृत्तिहरूको लय हुन्छ। किनभने देहारम्भक पञ्चमहाभूतहरूबाट उपहित जीवमा त्यस पञ्चवृत्तियुक्त प्राणको लय हुने कुरा श्रुतिले पनि उद्घोष गरेको छ। जस्तै – 'प्राणस्तेजसि.' इत्यादि।

५०२. नैकस्मिन्दर्शयतो हि (अ.४ पा.२ अधि.३ सू.६)

उत्क्रमणकालमा एउटै तेजमामात्रै जीवको स्थिति रहँदैन, किन्तु देह पाञ्चभौतिक भएको कारण उसको अवस्थिति पाँच भूतमा नै रहन्छ। यो कुरा श्रुति र स्मृतिप्रतिपादित हो। किन कि तेजपदले श्रुतिस्मृति अनुसार पञ्चमहाभूतलाई जनाउँछ।

(१७१) (४) आसृत्युपक्रमाधिकरणम् (सू.७)

५०३. समाना चासृत्युपक्रमादमृतत्वं चानुपोष्य (अ.४पा.२अधि.४सू.७)

देवयानादि मार्गहरू शुरु हुनुभन्दा पहिलेसम्म विद्वान् र अविद्वान्को उत्क्रान्तिको स्थिति एकैनासको हुन्छ। किनभने सबैको उत्क्रान्ति 'वाङ् मनसि' क्रमले नै हुन्छ। सगुण उपासकहरू

अविद्या आदि क्लेशसमूको नाश नगरीकन देवयान मार्गगामी हुनसक्तैनन्। अर्थात् मोक्ष प्राप्त गर्न सक्तैनन्।

(१७२) (५) संसारव्यपदेशाधिकरणम् (सू.८–११)

५०४. तदाऽपीते संसारव्यपदेशात् (अ.४ पा.२ अधि.५ सू.८)

माथि भनिएको तेज मोक्ष पर्यन्त रहन्छ। किनभने 'योनिमन्ये प्रपद्यन्ते शरीरत्वाय देहिनः' इत्यादि श्रुतिबाट संसारको कथन भएको छ।

५०५. सूक्ष्मं प्रमाणतश्च तथोपलब्धेः (अ.४ पा.२ अधि.५ सू.९)

उपर्युक्त तेज प्रमाणबाट र स्वरूपबाट पनि सूक्ष्म छ। किनभने नाडीद्वारा उत्क्रमण हुनेहुँदा सूक्ष्मत्वको प्रतीति हुन्छ।

५०६. नोपर्देनातः (अ.४ पा.४ अधि.५ सू.१०)

सूक्ष्म भएकै कारण नै स्थूलशरीरको नाश हुँदा पनि पूर्वोक्त सूक्ष्म शरीर अर्थात् तेजको उपमर्दन अर्थात् नाश हुँदैन।

५०७. अस्यैव चोपपत्तेरेष ऊष्मा (अ(४ पा.२ अधि.६ सू.११)

स्थूल शरीरमा प्रतीत हुने गर्मी त्यसै सूक्ष्म तेजको गर्मी हो। किनभने सूक्ष्म तेजको विद्यमानतामा नै त्यसको प्रतीति हुन्छ। त्यसको अभावमा भने प्रतीति हुनसक्तैन। यसमा अन्वय र व्यतिरेकात्मक युक्ति विद्यमान छ।

(१७३) (६) प्रतिषेधाधिकरणम् (सू.१२–१४)

५०८. प्रतिषेधादिति चेन्न शारीरात् (अ.४ पा.२ अधि.६ सू.१२)

'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति' इत्यादि श्रुतिबाट निर्गुण ब्रह्मवेत्ताको शरीरबाट प्राणको उत्क्रमणको प्रतिषेध भएको हुँदा ब्रह्मज्ञानीको उत्क्रमण हुँदैन भन्नु ठीक होइन। किन कि यो निषेध जीवसँग हो, शरीरसँग होइन।

५०९. स्पष्टो ह्येकेषाम् (अ.४ पा.२ अधि.६ सू.१३)

निश्चय नै काण्वशाखामा ब्रह्मविद्का प्राणले उत्क्रमणनगर्ने कुरा आएको छ। अतः ब्रह्मज्ञानीका प्राणहरूले शरीरबाट उत्क्रमण गर्दैनन् तर यहीं नै लय हुन्छन्।

५१०. स्मर्यते च (अ.४ पा.२ अधि.६ सू.१४)

त्यसैगरेर 'सर्वभूतात्मभूतस्य सम्यग्भूतानि पश्यतः। देवापि मार्गे मुह्यन्तिअपदस्य पदैषिणः' इत्यादि महाभारतको वचन अनुसार विद्वान्का प्राणको उत्क्रान्तिको अभाव देखिन्छ।

(१७४) (७) वागादिलयाधिकरणम् (सू.१५)

५११. तानि परे तथा ह्याह (अ.४ पा.२ अधि.७ सू.१५)

माथि उल्लेख भएको प्राणनामक इन्द्रिय परब्रह्ममा लीन हुन्छ। किनभने यो कुरा 'एवमेवास्य' इत्यादि श्रुतिबाट ज्ञात हुन्छ।

(१७५) (८) अविभागाधिकरणम् (सू.१६)

५१२. **अविभागो वचनात्** (अ.४ पा.२ अधि.८ सू.१६)

ब्रह्मज्ञानीका कलाहरू ब्रह्मका साथ अत्यन्त एकात्मक छन् । किनभने कलाहरूको लय पछि 'भिद्येते तासां नामरूपे' 'स एषोऽकलोऽमृतो भवति' भनेर श्रुतिमा आएको छ ।

(१७६) (९) तदोकोऽधिकरणम् (सू.१७)

५१३. **तदोकोग्रज्वलनं तत्प्रकाशितद्वारो विद्यासामर्थ्यात्तच्छेषगत्य-नुस्मृतियोगाच्च हार्दानुगृहीतः शताधिकया** (अ.४पा.२अधि.९सू.१७)

जसका वाग् आदि इन्द्रियहरू लीन भएका छन्, त्यस्ता जीवका हृदयको ऊर्ध्वभागको विकास पहिले हुन्छ । यस परिस्थितिमा विद्वान्को प्राण मूर्धास्थानबाट र अविद्वान्को प्राण अरू मार्गबाट निस्कन्छ । अतः सारांशमा हार्दब्रह्मबाट अनुगृहीत विद्वान् हृदयबाट निस्किएका एकसय एक नाडी मध्ये मूर्धास्थानमा गएको मुख्य एक नाडीबाट उत्क्रमण गर्दछ । अरू नाडीहरू अविद्वान्का उत्क्रमणका लागि हुन् ।

(१७७) (१०) रश्म्यधिकरणम् (सू.१८–१९)

५१४. **रश्म्यनुसारी** (अ.४ पा.२ अधि.१० सू.१८)

सुषुम्ना नाडीद्वारा शरीरबाट बाहिर निस्किएको जीव नाडीसँग सम्बद्ध सूर्यका किरणहरूको अवलम्बन गर्दै ब्रह्मलोक जान्छ ।

५१५. **निशि नेति चेन्न सम्बन्धस्य यावद्देहभावित्वाद्दर्शयति** (अ.४ पा.२ अधि.११ सू.१९)

दिनमा मृत्यु भएको जीवमात्रै सूर्यकिरणावलम्बी हुन्छ, रातमा

हुँदैन, किनभने किरणको सम्बन्ध दिनमा मात्रै हुन्छ। रातमा मर्ने रश्म्यनुसारी हुँदैन भनेर शङ्का गर्नु ठीक होइन। किनभने किरण र नाडीको सम्बन्ध दिनरात नै रहन्छ। यसै कुरालाई श्रुतिले पनि प्रतिपादन गरेको छ। जस्तै 'अमुष्मादादित्यात्.' आदि।

(१७८) (११) दक्षिणायनाधिकरणम् (सू.२०–२१)

५१६. अतश्चायनेऽपि दक्षिणे (अ.४ पा.२ अधि.११ सू.२०)

धेरै लामो समय प्रतीक्षाको अवकाश नहुने र विद्याका फलको नित्य सम्बन्ध रहने हुँदा दक्षिणायनमा मृत व्यक्तिले पनि उत्तरायणकै सरह फल प्राप्त गर्दछ। दक्षिणायनको अप्राशस्त्य अविद्वान्का लागि हो, विद्वान्का लागि होइन। किनभने भीष्म पितामहले उत्तरायणको प्रतीक्षा गरेका शिष्टाचारको परिपालन गर्न र आफ्ना पिताबाट प्राप्त वरदान अनुसारको स्वेच्छामरणको ख्यातिको लागि पनि हो भन्ने बुझ्नु पर्दछ।

५१७. योगिनः प्रति च स्मर्यते स्मार्ते चैते (अ.४ पा.२ अधि.११ सू.२१)

दिन आदि कालको नियम स्मार्तोपासकका लागि हो, श्रौतोपासकका लागि होइन। किनभने साङ्ख्य र योगका बारेमा स्मृतिमा कथन छ। यसैकारण यिनलाई स्मार्त भनिन्छ। तर दहरादिका उपासकलाई स्मार्त भनिँदैन। अतः श्रुति र स्मृतिमा अर्थ भेद हुनाले श्रौतोपासनामा कालको नियम छैन। यसै उसले जुनसुकै समयमा मरेको विद्वान्ले विद्याफल प्राप्त गर्दछ, उसलाई कालको नियम लाग्दैछ।



चौथो अध्याय

तेस्रो पाद

(१७९) (१) अर्चिराद्यधिकरणम् (सू.१)

५१८. अर्चिरादिनात्प्रथितेः (अ.४ पा.३ अधि.१ सू.१)

ब्रह्मलोकको अभिलाषा गर्नेहरू सबै अर्चिरादि मार्गबाटै जान्छन् । किनभने पञ्चाग्निविद्याका प्रकरणमा पञ्चाग्निका उपासकका सरह सगुणब्रह्मोपासकका लागि पनि उक्त अर्चिरादिमार्गको प्राशस्त्य देखिन्छ ।

(१८०) (२) वाय्वधिकरणम् (सू.२)

५१९. वायुमब्दादविशेषविशेषाभ्याम् (अ.४ पा.३ अधि.२ सू.२)

संवत्सरपछि आदित्य लोकभन्दा पहिले जीव वायुलोकमा प्रवेश गर्दछ । किनभने कौषीतकी उपनिषद्मा सामान्यरूपमा वायुको उल्लेख छ । यसको कुनैबाट पछि वा पहिले भन्ने छैन । बृहदारण्यकोपनिषद्मा ‘यदा वै पुरुषः’ इत्यादिमा आदित्यका अपेक्षाबाट वायुको पूर्वत्व प्रतीत हुन्छ ।

(१८१) (३) तडिदधिकरणम् (सू.३)

५२०. तडितोऽधि वरुणः सम्बन्धात् (अ.४ पा.३ अधि.३ सू.३)

विद्युत्लोकभन्दा माथि वरुणलोकको सम्बन्ध छ । किनभने संवत्सरबाट वरुणाको विद्युत्का साथ सम्बन्ध देखिन्छ ।

(१८२) (४) आतिवाहिकाधिकरणम् (सू.४–६)

५२१. आतिवाहिकास्तल्लिङ्गात् (अ.४ पा.३ अधि.४ सू.४)

तीी आर्चिरादि कार्यब्रह्मतिर जानेहरूका लागि आतिवाहिक हुन् । किनभने 'अमानवः स एतान् ब्रह्म गमयति' भनेर उपासकहरूको गमनको श्रवण गरिएको छ ।

५२२. उभयव्यामोहात्तत्सिद्धेः (अ.४ पा.३ अधि.४ सू.५)

मार्ग र गन्ता दुवै नै अज्ञ हुनाले गति हुनसक्तैन । किनभने जो स्वयं प्रयत्नशून्य छ, त्यसलाई चेतनले लिएर जान्छ भन्ने सिद्धान्त अनुसार नेतृत्व सिद्ध हुन्छ ।

५२३. वैद्युतेनैव ततस्तच्छ्रुतेः (अ.४ पा.३ अधि. सू.६)

विद्युत्लोकमा पुगेको जीव अमानव पुरुषद्वारा नै त्यहाँबाट माथि लगिँदै कार्यब्रह्म अर्थात् ब्रह्मलोकमा पुग्छ । किनभने 'तान् वैद्युतात् पुरुषोऽमानवः स एत्य ब्रह्मलोकं गमयति' इत्यादि श्रुतिबाट सो कुरा थाहा हुन्छ ।

(१८३) (५) कार्याधिकरणम् (सू.७–१४)

५२४. कार्यं बदरिरस्य गत्युपपत्तेः (अ.४ पा.३ अधि.५ सू.७)

'स एनान् ब्रह्मगमयति' भन्ने यस श्रुतिमा गन्तव्यरूपबाट कार्य ब्रह्मलाई नै लिइएको छ । व्यापक निर्गुण ब्रह्मलाई लिइएको छैन । किनभने गति आदिको उपपत्ति परिच्छिन्न कार्यब्रह्ममा नै हुनसक्तछ । सर्वविधिक्रियाशून्य व्यापक ब्रह्ममा गति आदिको उपपत्ति हुनसक्तैन । अतः श्रुतिमा कार्यब्रह्मको मात्रै विवक्षा छ ।

५२५. विशेषितत्वाच्च (अ.४ पा.३ अधि.५ सू.८)

त्यस्तै 'ब्रह्मलोकान् गमयति' भनेर अरू श्रुतिमा पनि बहुवचनद्वारा

गन्तव्य ब्रह्मलाई नै विशेषणद्वारा विशेषित गरिएको हुँदा परब्रह्म गन्तव्य नभएर कार्यब्रह्म नै गन्तव्य भएको कुरा सिद्ध हुन्छ ।

५२६. **सामीप्यात्तु तद्व्यपदेशः** (अ.४ पा.३ अधि.५ सू.९)

कार्यब्रह्म कारणब्रह्मका सन्निधिमा छ । अतः कारणमा रहेको मुख्य ब्रह्मशब्द लक्षणाद्वारा कार्यब्रह्ममा प्रयोग गरिएको हो ।

५२७. **कार्यात्यये तदध्यक्षेण सहातः परमभिधानात्** (अ.४ पा.३ अधि.५ सू.१०)

कार्यब्रह्मको लोक विनाश भएपछि हिरण्यगर्भका साथसाथै जीवले परब्रह्मलाई प्राप्त गर्दछ । किनभने 'उत्पन्नात्मसाक्षात्कार विद्वांसः' भनेर श्रुतिले भनेको छ ।

५२८. **स्मृतेश्च** (अ.४ पा.३ अधि.५ सू.११)

'ब्रह्मणा सह ते सर्वे सम्प्राप्ते प्रतिसञ्चरे । परस्यान्ते कृतात्मानः प्रविशन्ति परं पदम् ॥' इत्यादि स्मृतिबाट पनि कार्यब्रह्मलोकमा गएको जीवात्मा क्रममुक्तिमा प्राप्त हुने कुरा सिद्ध हुन्छ ।

५२९. **परं जैमिनिर्मुख्यत्वात्** (अ.४ पा.३ अधि.५ सू.१२)

आचार्य जैमिनिका मतमा परब्रह्म नै गन्तव्य हो, कार्य ब्रह्म होइन । किनभने ब्रह्मशब्दको मुख्यवृत्ति व्यापक परब्रह्ममा नै छ, कार्यब्रह्ममा छैन ।

५३०. **दर्शनाच्च** (अ.४ पा.३ अधि.५ सू.१३)

'तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति' इत्यादिमा गतिपूर्वक मुक्ति सुनिएको छ । यसबाट पनि गन्तव्यरूपबाट परब्रह्मलाई नै लिनुपर्दछ ।

५३१. **न च कार्ये प्रतिपत्त्यभिसन्धि** (अ.४ पा.३ अधि.५ सू.१४)

'प्रजापतेः सभां वेश्म प्रपद्ये' यो गृहप्राप्तिरूप सङ्कल्प हो। त्यो कार्यब्रह्मपरक हुनसक्तैन। किनभने 'ते यदन्तरा' भन्ने वाक्यबाट यो थाहा हुन्छ। यो भनाइ आचार्य जैमिनिको हो। यो ठीक होइन। वाक्य र श्रुति प्रमाणबाट दुर्बल प्रकरणको बाध हुनेहुँदा वेश्मप्राप्तिरूप सङ्कल्प कार्यब्रह्म विषयक हो। अतः कार्यब्रह्म नै गन्तव्य हो, परब्रह्म गन्तव्य होइन भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ।

(९४) (६) अप्रतीकालम्बनाधिकरणम् (सू.१५–१६)

५३२.अप्रतीकालम्बनान्नयतीति बादरायण उभयथादोषा-त्तत्क्रतुश्च (अ.४ पा.३ अधि.६ सू.१५)

आचार्य बादरायणका मतमा अप्रतीकोपासकलाई नै अमानव पुरुष ब्रह्मलोक लिएर जान्छ भन्ने कुरामा पनि केही शङ्का उठेको छ, तर त्यो शङ्का ठीक होइन। किनभने केही उपासकलाई लिएर जान्छ र केहीलाई लिएर जाँदैन भनेर मान्दा पनि कुनै दोष देखिँदैन। यसको कारण हो, जसले जसको उपासना गर्दछ, त्यसले त्यही प्राप्त गर्दछ। अतः जो ब्रह्म क्रतु हुन्छ त्यसले ब्रह्म प्राप्ति गर्दछ। तर प्रतीकोपासनामा चाहिँ प्रतीक नै प्रधान हुन्छ। यसकारण पनि प्रतीकोपासक ब्रह्मलोक जानसक्तैन।

५३३. **विशेषं च दर्शयति** (अ.४ पा.३ अधि.६ सू.१६)

'यावन्नाम्नो गतं तत्रास्य यथाकामचारो भवति' भन्ने श्रुतिबाट प्रतीकोपासनाको फलभन्दा पनि वागादिका उपासनाको फल उत्कृष्ट देखाइएको छ। यसलाई 'वाग्वाव भूयसी' इत्यादि मन्त्रद्वारा प्रतिपादन गरिएको छ। यो कुरा विशेष प्रतीकोपासनामा मात्रै हुनसक्तछ, एकात्मक ब्रह्ममा हुनसक्तैन। अतः ब्रह्मोपासक नै ब्रह्मलोकमा जान्छ।



चौथो अध्याय
चौथो पाद

(१८५) (१) सम्पद्याविर्भावाधिकरणम् (सू.१–३)

५३४. सम्पद्याविर्भावः स्वेनशब्दात् (अ.४ पा.४ अधि.१ सू.१)

प्रकाशस्वरूप आत्माको प्रत्यक्ष अनुभव गरेर अर्थात् साक्षात्कार गरेर त्यसै आत्मरूपबाट ब्रह्मज्ञानी आविर्भूत हुन्छ। किनभने 'स्वेनरूपेण' इत्यादि श्रुतिमा स्वशब्दको पाठ आएको छ।

५३५. मुक्तः प्रतिज्ञानात् (अ.४ पा.४ अधि.१ सू.२)

मुक्तिप्राप्त पुरुष पूर्ण आनन्दरूपबाट अवस्थित हुन्छ। किनभने 'एतं त्वेव ते' इत्यादि श्रुतिहरूले सम्पूर्ण अनर्थबाट मुक्त आनन्दस्वरूप आत्माको व्याख्येयरूपबाट प्रतिज्ञा गरेका छन्।

५३६. आत्मा प्रकरणात् (अ.४ पा.४ अधि.१ सू.३)

ज्योतिः शब्दबाट आत्माको नै ग्रहण हुन्छ। किनकि 'य आत्मा अपहत पाप्मा' इत्यादि श्रुति अनुसार यो आत्माको नै प्रकरण भएको हुँदा पनि यस्तो अर्थ आएको हो।

(१८६) (२) अविभागेन दृष्टत्वाधिकरणम् (सू.४)

५३७. अविभागेन दृष्टत्वात् (अ.४ पा.४ अधि.२ सू.४)

मुक्त जीव निरतिशयानन्द ब्रह्मरूपले अवस्थित हुन्छ। किनभने

'ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति' 'तत्त्वमसि' इत्यादि श्रुतिहरूले जीव र ब्रह्मको अभेदत्वेन वर्णन गरेको छ।

(१८७) (३) ब्राह्माधिकरणम् (सू.५–७)

५३८. ब्राह्मेण जैमिनिरुपन्यासादिभ्यः (अ.४ पा.४ अधि.३ सू.५)

आचार्य जैमिनिका मतमा जीव सर्वज्ञत्व आदि सत्यधर्महरूबाट संयुक्त नै रहन्छ। किनभने यसका हेतु उपन्यास, विधि र व्यपदेश आदि छन्। किनभने 'सोऽन्वेष्टव्यः' यो विधानका लागि आएको 'य आत्मा' उपन्यास हो, 'तस्य सर्वेषु लोकेषु' विधि हो र 'यः सर्वज्ञः' व्यपदेश हो। अतः यी हेतुहरूबाट मुक्त पुरुष सर्वज्ञत्व आदि धर्महरूबाट युक्त हुन्छ।

५३९. चितितन्मात्रेण तदात्मकत्वादित्यौडुलोमिः (अ.४ पा.४ अधि.३ सू.६)

जीवको चैतन्यस्वरूप हुनाले चैतन्यरूपबाट अवस्थित ब्रह्ममा सर्वज्ञत्व आदि शब्दहरू व्यर्थमा नै प्रयुक्त हुन्छन् भनेर आचार्य औडुलोमि भन्दछन्।

५४०. एवमप्युपन्यासात् पूर्वभावादविरोधं बादरायणः (अ.४ पा.४ अधि.३ सू.७)

पारमार्थिकरूपमा चैतन्यमात्र स्वरूपलाई स्वीकार गरिसकेपछि पनि पूर्वोक्त उपन्यास आदि हेतुहरू ब्रह्ममा स्वीकार गरिन्छ। किनभने ब्रह्मका सर्वज्ञत्व आदि व्यावहारिक गुण वा धर्महरू

भएका हुँदा मुक्त आत्मालाई सप्रपञ्च र निष्प्रपञ्च आदिले कुनै फरक पार्दैन। यो मत आचार्य बादरायणको हो।

(१८८) (४) सङ्कल्पाधिकरणम् (सू.८–९)

५४१. सङ्कल्पादेव तु तच्छ्रुतेः (अ.४ पा.४ अधि.४ सू.८)

ब्रह्मज्ञानीका सङ्कल्पबाट नै पितृ आदि लोकहरू प्राप्त हुन्छन्। किनभने 'सङ्कल्पादेवास्य पितरः' भन्ने श्रुति अनुसार अरू प्रयत्न विना सत्य सङ्कल्पबाट नै ब्रह्मज्ञानीले सबै लोक प्राप्त गर्दछ।

५४२. अत एव चाऽनन्याधिपतिः (अ.४ पा.४ अधि.४ सू.९)

ब्रह्मज्ञानीको अधिपति अर्थात् स्वामी अर्को कोही पनि हुँदैन। यदि भएमा अधीनमा बस्नुपर्ने हुनआउँछ। अतः सर्वेसर्वा भएको हुँदा विद्वान् अर्थात् ब्रह्मज्ञानीले सङ्कल्पबाटै सम्पूर्ण ऐश्वर्यहरू प्राप्त गर्दछ।

(१८९) (५) अभावाधिकरणम् (सू.१०–१४)

५४३. अभावं बादरिराह ह्येवम् (अ.४ पा.४ अधि.५ सू.१०)

आचार्य बादरिका मतमा विद्वान् ब्रह्मज्ञानीका शरीर, इन्द्रिय आदि केही पनि हुँदैनन्। किनभने 'मनसैतान् कामान् पश्यन् रमते' भनेर श्रुतिले शरीर आदि सबैको अभाव हुने केवल मन रहने भनेको छ।

५४४. भावं जैमिनिर्विकल्पामननात् (अ.४ पा.४ अधि.५ सू.११)

आचार्य जैमिनिका मतमा मनकै सरह शरीर, इन्द्रिय आदि पनि विद्वान्का हुन्छन्। किनभने 'स एकधा भवति त्रिधा भवति'

इत्यादि श्रुतिहरूबाट अनेक प्रकारका भाव अर्थात् विकल्पहरू देखिन्छन् ।

५४५. द्वादशाहवदुभयविधं बादरायणोऽतः (अ.४पा.४अधि.५ सू.१२)

जसरी द्वादशाह क्रतु यजतिचोदनाको र एककर्तृकत्वचोदनाका दर्शनबाट अहीन अवगत हुन्छ । उपायनचोदनाको, उपसदनचोदनाको र अनेककर्तृकत्वचोदनाको दर्शनबाट सूत्रको पनि ज्ञान हुन्छ । त्यसरी नै ब्रह्मलोकमा पुगेका उपासकहरूको शरीर आदिको अभाव र भाव दुवै हुने कुरा थाहा हुन्छ । अर्को शब्दमा भन्ने हो भने ब्रह्मलोकमा पुगेका उपासक आदिका अशरीरत्वका सङ्कल्पले उनीहरूको अशरीरत्व हुन्छ र सशरीरत्वका सङ्कल्पले उनीहरूको सशरीरत्व पनि हुन्छ । यो मत आचार्य बादरायणको हो ।

५४६. तन्वभावे सन्ध्यवदुपपत्तेः (अ.४ पा.४ अधि.५ सू.१३)

इन्द्रियविशिष्ट शरीरको अभाव भएपछि जसरी सपनामा मानसिक विषयभोग गरिन्छ, जुन जाग्रद् अवस्थाभन्दा विलक्षण हुन्छ । त्यसैगरेर मोक्षावस्थामा पनि हुन्छ । किनभने 'मनसैतान्' इत्यादि श्रुतिको यसैप्रकारको उपपत्ति छ ।

५४७. भावे जाग्रद्वत् (अ.४ पा.४ अधि.५ सू.१४)

जसरी जाग्रत् अवस्थामा शरीर, इन्द्रिय र विषयसमेत रहेमा पितृ आदि काम्यभोगसाधन स्थूलरूपमा नै प्राप्त हुनसक्तछन् । त्यसैगरेर ब्रह्मलोकमा पुगेका उपासक आदिका इन्द्रियसहित शरीरको भाव भएमा नै उनीहरूका पितृप्रभृति काम्यभोगसाधनहरू स्थूलरूपमा नै प्राप्त हुनसक्तछन् । अतः शरीरको सत्तापक्ष पनि उपपन्न नै देखिन्छ भनेर आचार्य बादरायणले व्याख्या गरेका छन् ।

(१९०) (६) प्रदीपाधिकरणम् (सू.१५–१६)

५४८. प्रदीपवदावेशस्तथा हि दर्शयति (अ.४ पा.४ अधि.६ सू.१५)

विद्वान्को अभिव्यक्ति प्रदीपका सरह हुन्छ । जस्तै एउटै दीप अनेक बत्तीहरूमा प्रवेश गर्दछ । त्यस्तै विद्वान् अनेकौं अन्तःकरणद्वारा अनेकौं देहहरूमा प्रवेश गर्दछ । किनभने विद्वान् 'स एकधा भवति भवति पञ्चधा भवति सप्तधा भवति' भनेर श्रुतिले प्रतिपादन गरेको छ ।

५४९. स्वाप्ययसम्पत्त्योरन्यतरापेक्षमाविष्कृतं हि (अ.४ पा.४ अधि.६ सू.१६)

सुषुप्ति र मुक्तिमा एउटै कुराको फरक छ, त्यो हो सुषुप्तिमा विशेष ज्ञानको अर्थात् प्रपञ्चको अभाव हुन्छ, किनभने 'ततोऽन्यत्' इत्यादि श्रुतिले बताएको छ । अतः सगुणोपासकले शरीरको कामना गर्नुमा कुनै आश्चर्य छैन, अथवा कुनै बाधा छैन ।

(१९१) (७) जगद्व्यापाराधिकरणम् (सू.१७–२२)

५५०. जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणादसन्निहितत्वाच्च (अ.४ पा.४ अधि.७ सू.१७)

जगत्को उत्पत्ति, स्थिति र प्रलयको काम बाहेक अरू ऐश्वर्य अर्थात् शक्ति मुक्तपुरुषमा पनि हुन्छ । किनभने सृष्टिप्रकरणमा ईश्वरको मात्र कथन छ जीवको छैन । अतः सृष्टि आदि काम बाहेक अरू ऐश्वर्यहरू मुक्तात्मामा पनि रहन्छन् ।

५५१. प्रत्यक्षोपदेशादिति चेन्नाधिकारिकमण्डलस्थोक्तेः (अ.४ पा.४ अधि.७ सू.१८)

यदि कसैले 'आप्नोति स्वाराज्यम्' इत्यादि श्रुतिबाट विद्वान्को निरङ्कुश ऐश्वर्य हुने कुरा सुनिन्छभनेर शङ्का गर्दछ भने त्यो ठीक होइन। किनभने आधिकारिक मण्डलमा अवस्थित परमेश्वरमा मात्रै यो स्वाराज्य प्राप्तिको शक्ति रहन्छ। श्रुतिको प्रकरण अनुसार यही अर्थ निष्पन्न हुन्छ। तर विद्वान्मा पनि अतिशय शक्ति हुने कुरा भने यसबाट ज्ञात हुन्छ।

५५२. विकारावर्ति च तथा हि स्थितिमाह (अ.४पा.४अधि.७ सू.१९)

सगुण ब्रह्ममा पनि ब्रह्मको निर्गुणरूप हुन्छ। किनभने ब्रह्ममा सगुणत्व र निर्गुणत्वको अवस्थिति 'तावानस्य महिमा' इत्यादि श्रुतिबाट थाहा हुन्छ। सगुण उपासकले सगुण ब्रह्ममा विद्यमान निर्गुणरूपलाई जान्न सक्तैन, किनभने उपासकमा त्यसको ज्ञान हुँदैन। उसले त्यसैगरेर सगुण ब्रह्ममा रहेको जगत् उत्पत्यादि गुणहरूलाई पनि प्राप्तगर्न सक्तैन, किनभने उसले त्यस कुराको उपासना नै गरेको हुँदैन। यो उपासनाको अभाव श्रुतिमा नभएर नै हो।

५५३. दर्शयतश्चैवं प्रत्यक्षानुमाने (अ.४ पा.४ अधि.७ सू.२०)

त्यसैगरेर 'न तत्र सूर्यो भाति' इत्यादि श्रुति र 'न तद्भासयते' इत्यादि स्मृतिले समेत ब्रह्मको निर्गुणरूपको वर्णन गरेकाछन्।

५५४. भोगमात्रसाम्यलिङ्गाच्च (अ.४ पा.४ अधि.७ सू.२१)

परमेश्वर र विद्वान्को साम्यता भोगमा सुनिन्छ, जगत्को व्यापारमा भने होइन। किनभने 'आपो वै खलु' इत्यादि श्रुतिमा

यस्तो साम्यता स्पष्ट देखिन्छ । अतः साम्य लिङ्गबाट विद्वान्को ऐश्वर्य सातिशय भएको प्रतीत हुन्छ ।

५५५.अनावृत्तिः शब्दादनावृत्तिः शब्दात् (अ.४पा.४अधि.७ सू.२२)

अर्चिरादि मार्गबाट गएका मुक्तात्माहरूको पुनरावृत्ति हुँदैन, अर्थात् फेरि फर्केर आउँदैनन् । किनभने 'न च पुनरावर्तते' भनेर श्रुतिको उद्घोष छ । यहाँ सूत्रको आवृत्ति ग्रन्थ परिसमाप्ति सूचक हो ।

❁ हरिःॐ तत्सत्, ब्रह्मार्पणमस्तु । ❁

इति ब्रह्मसूत्रार्थ



लेखकका प्रकाशित ग्रन्थहरू

१. उसैको लागि र फेरि उसैको लागि एक अध्ययन – २०२६
२. ऋतुमन्थन, समीक्षात्मकग्रन्थ – २०४४
३. सिर्जनाका फूलहरू, कवितासङ्ग्रह – २०५१
४. बहादुर शाह, खण्डकाव्य – २०५२
५. श्रद्धाञ्जलि, शोककाव्य – २०५२
६. गीत तथा भजनहरू – २०५२
७. अमरसिंहको चिट्ठी, खण्डकाव्य (ने.रा.प्र.प्र.) – २०५३
८. क्रान्तिदूत, खण्डकाव्य – २०५३
९. विविधयात्रा, कवितासङ्ग्रह (साझाप्रकाशन) – २०५५
१०. यात्रैयात्रा, कवितासङ्ग्रह – २०५८
११. पत्रैपत्र, कवितासङ्ग्रह – २०५९
१२. पृथ्वीविजय, काव्य – २०६२
१३. ज्ञान र भक्ति – २०६३
१४. रासपञ्चाध्यायी – २०६४
१५. तीर्थहरूको यात्रावृत्तान्त – २०६४
१६. ब्रह्मसाक्षात्कार – २०६५
१७. उपनिषत्सार – २०६७
१८. ब्रह्मसूत्रसार – २०६७
१९. अनुस्मृति – २०६७
२०. मणिरत्नमालाप्रश्नोत्तरीको अनुवाद – २०६७
२१. वन्दना – २०६८
२२. कविशतक – २०६८
२३. ब्रह्मसूत्रको अध्यास र चतुसूत्री (रत्नपुस्तकभण्डार) – २०६८
२४. वेदान्तपरिभाषासार (रत्नपुस्तकभण्डार) – २०६८